منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

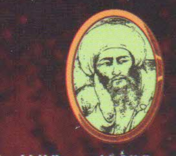
اشراف وتحرير:
د. علي عبود المحمداوي

الماركسية الغربية وما بعدها

التأسيس والانعطاف والاستعادة

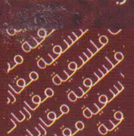
تأليف:
مجموعة مؤلفين

تقديم:
د. ام الزين بن شيخة المسكيني



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مقاربات فلسفية



الماركسية الغربية وما بعدها

التأسيس والانعطاف والاستعادة

لقد جعل ماركس التفكير بالثورة ممكنا لأنه استوعب جيّدا الدرس الهيغلي حول التاريخ وحوّل البشر من رؤية قدرية لاهوتية الى زمن تاريخي تصنعه الشعوب. لقد زرع ماركس في صلب العقل البشري احساسا كثيفا بالفقراء والمهمّشين والمقهورين. لقد حوّل بذلك فقراء العالم الى امكان شرس لصنع المستقبل. ماركس ليس مذهبا ولا دينا بل هو اسم لحدث أنطولوجي عميق في وعي البشر الحاليين سواء كانوا من أصدقائه أم من أعدائه..بل ربّما يكون أعداء ماركس، هم وفق عبارة جميلة لنيتشه حول نفسه، جزء من غبطته. وكي لا يبقى من روح النضال ضدّ أشكال الهيمنة على البشر، القدرة على الوجع وبعض مشاعر التضامن وبعض الحقوق الصورية.. واحساس كثيف بأنّ الجميع تحوّلوا الى ضحايا، ربّما نحتاج دوما الى طاقة احتجاجية ونضال دائم من أجل الحياة دون أن تتحوّل الحياة نفسها الى سلعة مقرفة أو الى موقع لصناعة الأوهام..

وهذا الكتاب، الماركسية الغربية وما بعدها، الذي نقدّمه للقارئ العربي بأقلام جميلة لخيرة الباحثين العرب يحمل بين صفحاته جهدا فكرياً ورهاناً ثقافياً عميقاً من أجل التعريف بطاقة الماركسية التي لا تُستنفد. وهو ما تجسّد على لحظات متتالية هي بمثابة المسار الفكري المتوعّر لإرساء ثقافة ما بعد ماركسية في وقت صار فيه التساؤل عن شرعية الماركسيين العرب في أفق اسلاموي أمراً مثيراً للجدل.

المؤلفون

د. يوسف تيبس
بشير خليفة
أ. د. عامر عبد زيد الوائلي
مصطفى الحداد
د. علي عبود المحمداوي
رائد عَبيس
د. الشريف طوطاو
د. قوعيش جمال الدين
د. أمّ الزين بنشيخة المسكيني
د. حيد ناظم محمد
د. كريم موسى حسين
د. جاسم بديوي
نهى فران
د. خضر دهو قاسم



ISBN: 978-614-02-1103-2

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

الماركسية الغربية وما بعدها

التأسيس والانعطاف والاستعادة



طبع في لبنان

الماركسية الغربية وما بعدها

التأسيس والانعطاف والاستعادة

اشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

تأليف:

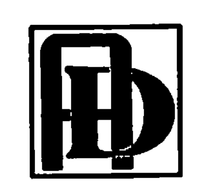
مجموعة مؤلفين

تقديم:

د. ام الزين بن شيخة

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef







الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1103-2



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055

منشورات الاختلاف

Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف

DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com

اهداء:

إلى أنفسنا.. إلى المغتربين.. إلى الكادحين..

أملاً في التحرر..

علي عبود

المحتويات

تقديم

كيف يمكن أن نفكّر بعد ماركس؟

د. أمّ الزين بنشيخة المسكيني،
جامعة تونس

"انّ التاريخ لا يعيد نفسه الاّ في شكل مهزلة"

ماركس

في هذا الكتاب، حول **الماركسية الغربية وما بعدها**، سوف تكتشف بطرق عدّة وعلى مناهج مختلفة، أنّ ماركس، مختبر خطير، ووعد جميل، واسم غامض يخفي في تجاعيده العميقة ثلاثة ملامح متناقضة: ماركس "البطل" وماركس "الكارثة "و ماركس "الضحية". فماركس "البطل" هو ذاك الذي أهدى إلى الفقراء حلما كبيرا بإمكانية تفسير العالم لصالحهم. وماركس "الكارثة" هو ذاك الذي تحوّل اسمه الكبير تشريعا فاشيا تحت راية ستالين حيث سُفكت الدماء واغتيلت الأحلام الثورية وتحوّل حلم المحرومين إلى كابوس للثورة المغدورة. وماركس "الضحية "هو الذي وقع اغتياله مرّات عديدة في أسماء أخرى هي أسماء الذين انتسبوا اليه دفاعا عن حقوق المعدمين والمسحوقين والمهمّشين، منذ اغتيال روزا لكسمبورغ (1871 –1919) المنظّرة والفيلسوفة الماركسية بولندية الأصل سنة 1919، إلى اغتيال تروتسكي سنة 1941، ثمّ تشي جيفارا سنة 1965. ومن الماركسيين العرب نذكر خاصّة اغتيال مهدي عامل وحسين مروة سنة 1987 وأخيرا اغتيال شكري بلعيد سنة 2013. بالإضافة إلى اضطهاد وسجن العديد من كبار الماركسيين والما بعد ماركسيين مثل غرامشي ونيغري..

اسم ماركس يخفي أيضا في حروفه الغليظة ثورات كبرى وشعوبا عبرت تحت رايته إلى زمن آخر. منذ الثورة البلشفية (1917) إلى الثورة الكوبية (1959) إلى الثورة الفنزويلية (1999) إلى الثورة الصينية (1949)..

الماركسية عنوان لنظرية كبرى صارت إلى لحظة أساسية من لحظات الثقافة الحديثة. لا أحد يمكنه تصوّر القرن العشرين دون اسم ماركس الذي يُسجّل كلّ يوم بطريقة مغايرة في الدفتر الكبير للعقل البشري للإنسانية الحالية. لكن ماذا يمكن أن نقطف من هكذا عنوان كبير؟ عن هذا السؤال الثقيل يمكننا أن نقدّم إجابة خفيفة مؤقّتة نختزلها في أربع قضايا أساسية هي ما تبقى من أطروحات ماركسية في ذهن الماركسيين أو أشباحهم أو أشباههم أو أعدائهم:

1- "لم يفعل الفلاسفة إلى حدّ الآن غير تفسير العالم في حين كان عليهم العمل على تغييره". (الأطروحة رقم 11 من **أطروحات ضدّ فيورباخ** التي نشرها انغلز سنة 1888).
2- "ليس وعي الناس هو الذي يُحدّد وجودهم الاجتماعي بل انّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم "(**الايديولوجيا الألمانية**، القسم الأوّل 1846).
3- "لم يكن تاريخ المجتمع إلى يومنا هذا سوى صراع الطبقات" (**بيان الحزب الشيوعي**).
4- "انّ الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له.. انّه روح الظروف الاجتماعية التي طُرد منها الروح.. انّه أفيون الشعوب "(**حول الدين**، ماركس وانغلز).

لقد أثارت هذه الأطروحات في أذهان المنظّرين الذين اشتغلوا تحت راية الماركسية طيلة القرن العشرين وبخاصّة بعد فشل الثورة البلشفية على يد ستالين جملة من المشاكل ممّا دفع بهم إلى تجديد الترسانة المفاهيمية للنظرية الماركسية، امّا بإصلاحها أو إعادة بنائها أو إثرائها أو تجذيرها. وأهمّ هذه المفاهيم هي مفهوم الثورة (روزا لكسمبورغ التي تتكلّم عن المسار الثوري العفوي)، ومنزلة البنية الفوقية، وضرورة مراجعة نظرية الانعكاس (ماركوز، وهابرماس وفوكو).. ومفهوم الطبقة (رنسيار ونيغري) ومهمّة المثقّف (غرامشي وفوكو) ونظرية الدين الأفيون (روجي غارودي

وزيزاك). ولقد تمّت هذه المراجعات النقدية للنظرية الماركسية منذ روزا لكسمبورغ وتروتسكي (الجيل الأوّل) ثمّ مع مدرسة فرنكفورت (لوكاتش وماركوز، الجيل الثاني)و غرامشي وألتوسير (الجيل الثالث) وصولا إلى ما بعد الماركسيين أي هابرماس وفوكو وباديو ورنسيار وزيزاك ونيغري. وهي إصلاحات (مع روزا وتروتسكي) وتجديدات (مع لوكاتش وألتوسير وغرامشي) وتجذيرات مع هابرماس وفوكو ورنسيار وباديو وزيزاك ونيغري.

في ظلّ الامبريالية المتوحّشة والأجندات المافيوزية وشبكات الارهاب العالمية، من لازال بوسعه أن يطمئنّ إلى تشخيص قارّ لما يحدث في العالم الحالي؟ من لازال بوسعه أن يعتقد في ثنائية المادّة والوعي وفي جدلية الواقع والايديولوجيا وفي يوطوبيا التغيير الجذري للعالم؟ هل ما يزال "الدين أفيونا للشعوب" في عصر كفّ فيه عن أن يكون "زفرة المظطهد" كي يتحوّل فيه إلى أداة سياسية لإرهاب الشعوب ومساومتها على علاقتها بالله والسطو على ضمائر البشر؟

ربّما لا شيء تبقى من ماركس غير أشباحه. لأنّ "الشيوعية -هي نفسها -شبح يسكن أوروبّا". هذه الجملة لماركس أنجبت تحت قلم دريدا كتابا كاملا حول مصير الماركسية في القرن العشرين، كتاب اتّخذ من نبوّة ماركس عنوانا له. **أشباح ماركس** (1993) كتاب ماركسي في معنى تفكيكي طريف جدّا. سُئل دريدا سنة 1997"هل أنّ كتاب **أشباح ماركس** هو عودة إلى ماركس؟" فأجاب:".. هذا الكتاب هو كل شيء ما عدا "عودة إلى ماركس.. إعادة إثبات ماركس معيّن أو روح ما لماركس.. بل في هذا إشارة سياسية، مسؤولية لا تكمن بخاصّة في إعادة إحياء ضرب من "الماركسية"من أجل إنقاذ أو تأهيل فقيد ما، بل على العكس من ذلك، علينا أن نبقي على مسافة نقدية ازاء كل أشكال الدغمائية التي تسطو على التقليد الماركسي.[1]

وفق تشخيص دريدا، ثمّة نوع من "العنف التاريخي" على اسم ماركس، عنف تمارسه الامبريالية العالمية التي تحلم بتكنيس الماركسية كخيار اقتصادي وسياسي مغاير لطابعها الوحشي. وذلك من أجل أن تترك العالم فارغ الأيدي أعزلا تماما ازاء الأمر الواقع: لا شيء غير الامبريالية. في هذا السياق يذهب دريدا إلى تشخيص نوع من

1 J. Derrida et autres, *Marx en jeu*. Paris, Descartes et Cie, 1997, p. 54.

"المؤامرة الكبرى"، مكيدة تُحاك ضدّ الماركسية، بل خوف وغمغمة ازاء كل الذين يشتغلون تحت ضرب من الماركسية الخفية أو الجانبية أو الزائفة، أولئك الذين يحتمون من اسم ماركس بين ظفرين أو هلالين، أو أولئك الذين يمرّون به دون ذكر اسمه. يقول دريدا: "ثمّة اليوم في العالم خطاب مهيمن.. حول مؤلّفات ماركس وفكره.. انّ ماركس قد مات بنظريّاته وبراكسيسه.. تحيا الرأسمالية.. يحيا السوق.. تحيا الامبريالية الاقتصادية."[1]

كيف تعيش الامبريالية موت ماركس؟ أيّ مشهد حداد ارتضته له؟ ثمّة نوع من التواطؤ بين المسرح والسياسة، لأنّ الامبريالية ركح مسرحي كبير لا يزال مسكونا بأشباح ماركس. فمن هم يا تُرى أطفاله الشرعيون ومن هم أشباحه المخيفون؟ ومن يمكن له اليوم أن يرث ماركس؟ أي من يمكنه أن يحتمل الحياة في جلد شبح يتأرجح بين الموت والحياة؟ ومن يمكنه أن يحيا في جسم لقيط؟ مات ماركس مثلما مات المسيح. لكنّ المسيح مات كي تستمرّ المسيحية من بعده. فهل أنّ موت ماركس هو أيضا علامة لاهوتية على استمرار الماركسية من بعده.. موتات طويلة الأمد وارث صعب الاحتمال.. لكن ما معنى أن يكون مفكّر ما وريثا لماركس؟ وما الذي يمكن أن نفعله بهكذا ارث؟ انّ الارث ههنا لا يعني وفق عبارات دريدا "ملكية ما أو ثراء نغنمه ونودعه إلى البنك، بل هو إثبات نشيط وانتقائي، يمكن أحيانا إعادة إحيائه أو إعادة إثباته من طرف ورثة غير شرعيين أكثر من إعادة إثباته من طرف ورثة شرعيين".. دريدا يعلن عن نفسه طفلا غير شرعي لماركس.

ماذا فعل بهكذا ارث؟ ما فعله دريدا بالماركسية هو **التفكيك** كشكل غير شرعي لممارسة الفكر الشيوعي.. بلبلة نظام النصوص الغربية من أجل زعزعة الخطاب النيوليبيرالي بدفعه إلى حدوده القصوى بوصفه خطاب "الرداءة" إلى حدّ "الفجور"، خطابا يستسلم للتناغم بين السوق والديمقراطية، سوق الديمقراطية الليبيرالية بكلّ البضائع التي تريد تسويقها من قيم الحريّة إلى الارهاب.. من العلامة اللسانية إلى جهاز الدولة.. ومن النفط الأسود إلى الله.. ما نرثه من ماركس ليس الماركسية بل روح ما لماركس، روح النقد والرفض والعصيان.. روح التمرّد وروح التحليل وروح الوعد

---

1 J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 90.

ايضا.. انّنا على حدّ تعبير دريدا إزاء "ماركس المكتظّ بالوعود.. ماركس اللامنتهي.. هذا الماركس غير القابل للإنهاك.. والذي يعلم جيّدا رغم ذلك أنّه قد مات فعلا"[1].. لا يتعلّق الأمر اذن بأيّ عودة إلى الماركسية ولا بأيّ بكاء أو مالنخوليا أو حزن عليه.. لكن ما بقي من الماركسية هو "درس ما.. طريقة من أجل ألاّ نستسلم ثانية لرأس المال".. لا أحد يجهل أنّ طبيعة رأس المال قد تغيّرت و"لا أحد بوسعه أن يقول "أنا ماركس الآّ على نحو تخييلي" ورغم ذلك.. كم من الثورات لا زالت بعدُ ممكنة في طيف ماركس؟

وكم من الأطفال الشرعيين وغير الشرعيين سيولدون في حديقته؟ كم من مرّة سيقول العقل البشري "نعم للحلم الكبير.. نعم للفقراء.. أسيادا للعالم.."؟ لا للهيمنة على مصير الشعوب.. سنكتفي هنا ببعض اللحظات النظرية النموذجية لمفكّرين مناضلين ساروا في الوجهة التي خطّها ماركس منذ ما يناهز عن القرن ونصف القرن من أجل استعادته أو نقده أو تجاوزه لحظات وقّعها على التوالي روزا لكسمبورغ وألتوسير وهابرماس ورنسيار ونيغري وفوكو وألان باديو وزيزاك..

وفيما يلي، نحن سوف نحاول تقديم أهمّ مختلف ضروب التفكير بعد ماركس في الفلسفة السياسية المعاصرة، التي نجح مؤلّفو هذا الكتاب في رصد بعضها والإشارة إلى طرافتها.

1 - الثورة مسار عفوي مفتوح على نضالات الجماهير:

وهو التجديد الأول لفكرة الثورة ذاتها وقد قامت به روزا لكسمبورغ (1870 - 1919) كأوّل من بدأ بتجديد الفكر الماركسي ضدّ أرذوكسية الحزب الشيوعي في روسيا وضدّ بعض أطروحات لينين وتروتسكي. روزا هي مناضلة ومنظّرة ماركسية ووجه من الوجوه الثورية الأممية ومن المؤسّسين لحلف سبارتكيس، وهو العبد الروماني القديم، أوّل محارب.تاريخي للعبودية منذ سنة 71 ق. م. وروزا هي أول من أعاد قراءة تصور ماركس لرأس المال في دروسها حول الاقتصاد السياسي (1907).. وبالنسبة لها اذا كان ماركس وانغلز قد اشتغلا على رأس المال فإنهما لم يشتغلا رأسا على الظواهر

1 J. Derrida et autres, *Marx en jeu*, op. cit. p. 11.

الاقتصادية وبالتالي تطرح على نفسها تجاوز ماركس في أمر أساسي: انّ السؤال الذي كان يشغلها ليس "كيف يشتغل رأس المال؟" بل "كيف تشتغل الرأسمالية؟". وروزا هي من مؤسّسي الحزب الشيوعي الألماني وهي أوّل رمز ماركسي وقع اغتياله (بعد أسبوعين من تأسيس الحزب) في برلين بتاريخ 15جانفي 1919. وروزا هي أوّل مناهضة لكل نزعة قومية، وحدها ثورة اشتراكية أممية يمكنها أن تضع حدّا لكل أشكال الهيمنة أو التمييز بين البشر. كانت دوما تدافع عن فكرة الثورة لا بوصفها حكرا على بلاد أو على شعب بل بوصفها مسارا أمميا عالميا.. وبالنسبة لها لا ينبغي على الثورة الروسية أن تبقى معزولة بل ينبغي أن يقع تصديرها إلى أوروبا لا عبر السلاح بل بالمراهنة على وعي البروليتاري الأوروبي. روزا دافعت عن فكرة الثورة ضد واقعة الحرب وعن الارتقاء بوعي العمّال ضدّ التدخّل المسلّح وعن إضراب الجماهير ونضالاتهم السلمية ضدّ تسليح البروليتاريا. فالمسار الثوري هو حركة جماهيرية عفوية يلعب فيها الحزب دورا هامّا لكن دون أن يكون وصيّا على الطبقة العمّالية. وتعتبر أطروحتها عن عفوية المسار الثوري من أهمّ التحديدات التي أدخلتها على الماركسية. وقد كتبت قبل شهر من اغتيالها ما يلي: "انّ الثورة البروليتارية لا يمكنها أن تدرك الوضوح والنضج الاّ بارتقائها خطوة خطوة، ودرجة درجة (هضبة) غلغوتا المُرّة (هضبة غلغوتا هي هضبة خارج القدس حيث كان الرومان يصلبون المدانين وحيث صُلب يسوع الناصري) مرورا بهزائم وانتصارات عديدة.."[1] لقد دافعت روزا عن عفوية المسار الثوري ضدّ الحتمية الماركسية وامكانية التنبؤ بالتاريخ وقدرية قوانين المادية التاريخية. انّها تدافع عن فكرة النضالات الجماهيرية المفتوحة على الممكن واللامتوقّع. وتعتبر فكرة إضراب الجماهير واكتساح الشعوب للركح العمومي من أهمّ تنويعاتها على الفكر الماركسي.. فهي لا تؤمن بالبروليتاريا كطبقة عمّالية فحسب بل تؤمن بالشعب وبالجماهير كشكل من الذاتية السياسية التي تملك جيّدا المسار الثوري دون الخضوع إلى نفوذ الحزب أو وصاية الزعماء السياسيين. ضدّ فكرة العنف والقطيعة والمركزية الحزبية وفكرة تسليح العمّال تعتقد روزا أنّ الثورة ليست حمّام دماء وأنّ كل من يختزل الثورة في العنف الثوري انّما يسجنها ضمن تحليل عسكري يؤدي دوما إلى

1 Rosa Luxembourg, «Que veut la ligue spartakiste?», in *Textes*, édités par G. Badia, Paris, Editions sociales, 1970, p. 238.

النفوذ والطاعة وإلى فكرة جماهير موحّدة ومنضبطة وهي عبودية الهيمنة داخل مشروع التحرر. انّ الشرارات الثورية حينما تنطلق انّما تكون دوما متعدّدة ولامركزية ولامتوقعة معا. وبدلا عن أن تكون الثورة نتاجا لمخطّط نظري خطّي بارد يقع تنفيذه وفق خطة جاهزة، يتعلق الأمر بما تسميه روزا متحدّثة عن الثورة "قطعة حياة حقيقية من لحم ودم". فالثورة هي ذلك الحماس الجماهيري والفرحة العارمة والأغنيات والأصوات التي تحرّر الأوجاع وتنثرها أحلاما في قلوب المقهورين.. بل كلّما اجتمعت الجماهير على ركح ثوري كلّما بدأت على الأرض حياة جديدة.

2 - انّ التاريخ مسار بدون ذات:

وهي أطروحة التوسير (1918-1990) الفيلسوف الفرنسي الذي اقترح تجديد الفكر الماركسي انطلاقا من الاستفادة من حقول أخرى كالبنيوية والألسنية والتحليل النفسي. ما أنجزه ألتوسير هو توسيع لنظرية رأس المال بمراجعته مفهوم فائض القيمة وقد اشتهر ألتوسير بخاصّة بالتنظير لمفهوم القطيعة الابستمولوجية.. وعُرف بكتابه "قراءة رأس المال "و نصّه حول "الايديولوجيا والأجهزة الايديولوجية للدولة". ونظّر في نهاية مؤلّفه لما سمّاه "مادية غير دائمة" قائمة على نقد للطابع الغائي والأرثذكسي للماركسية. ومن أجل تجديد الفكر الماركسي نشّط ألتوسير الخطّ الفلسفي السابق على ماركس وخاصة سبينوزا. من أهمّ تجديدات ألتوسير هو الفصل بين الايديولوجيا والعلم وذلك ضدّ كل التصورات الحتمية للماركسية. يدافع ألتوسير عن قطيعة ابستمولوجية بين ماركس الأوّل (مخطوطات 1844) وماركس الثاني (**الايديولوجيا الألمانية ورأس المال**).. لقد كان هدف ألتوسير من قراءته لماركس هو تحرير الجانب العملي العميق للماركسية من التأويلات الايديولوجية ومن ايديولوجيا الدولة الستالينية. ما يطلبه ألتوسير من الماركسية هو تحرير القدرة على الخلق والتحليل والطابع الأصيل والثوري والمجدّد داخل هذه النظرية. لقد كان ألتوسير يدافع عن ماركس ضدّ كل الخبث والمكر الذي ألحقه التأويل اللينيني والستاليني به.

3 – هابرماس واعادة بناء المادية التاريخية:

"**بعد ماركس**"[1] هو العنوان الذي ارتضاه هابرماس للترجمة الفرنسية لكتاب كان قد صدر له في ألمانيا سنة 1975 تحت عنوان "**اعادة بناء المادية التاريخية**". وهو في الحقيقة عنوان الفصل الثاني من الكتاب. وفي هذا الفصل يتّخذ هابرماس من النظرية الماركسية موضع اهتمام مباشر. يقول هابرماس:" يتعلّق الأمر هنا بمحاولات مختلفة لصياغة برنامج نظري أعتبره "اعادة بناء للمادية التاريخية... انّني لا أولي إلى ماركس وانغلز اهتماما ذا طبيعة دغمائية ولا فقهية لغوية ولا تاريخية.. انّ اعادة البناء التي تهمّنا هي أن نفكّك النظرية وأن نعيد تكوينها في شكل جديد.. انّها الصورة العادية.. لمعالجة نظريّة يجب أن تكون محلّ مراجعات حول عدّة نقاط، كما أنّ طاقتها التحفيزية لم تُستنفد بعدُ"[2]. ما تبقى من الماركسية هي فقط "طاقتها التحفيزية". ما عدا ذلك ثمّة هشاشة وغموض في الأساس المعياري الماركسي الذي بقي يعوّل على "الادّعاءات الأنطولوجية للحقّ الطبيعي الكلاسيكي". بالاضافة إلى ذلك انّ تعويل ماركس على مجرّد قلب للجدلية الهيغلية لا يكفي لتحرير الجدل من طابعه المثالي والصوفي. انّ أكثر ما يعيبه هابرماس على الماركسية هو هشاشة نظرية الانعكاس وعدم اكتشاف البعد التواصلي للغة. يقول هابرماس "تظلّ الثقافة ظاهرة خاصة بالبنية الفوقية وان بدت تلعب دورا أكبر بكثير من ذلك الدور الذي توقّعه إلى حدّ الآن الماركسيون"[3]. لم تستطع الماركسية في كل الألحان الاشتراكية التي لها أن تبني اتيقا فلسفية لأنّها أهملت البعد التواصلي للغة وقيمة الفنّ بوصفه طاقة على التحرر.. وهو ما يصرّح به هابرماس قائلا:" لا يمكن تجاهل حقيقة الطاقة النقدية للفن ولا كونه يحرّر اليوم الطاقات التي تستحوذ عليها الأشكال المدمّرة للثقافات المضادّة"[4]. تبقى الماركسية اذن لدى هابرماس على حدّ عباراته في الفصل الثاني من الكتاب "مجرّد

---

1 عن مراجعة عربية لهذا الكتاب انظر: فتحي المسكيني، "الأنا قوة إنتاج أو هابرماس واقتصاد الهوية" ضمن: **الكوجيطو المجروح**. بيروت، منشورات ضفاف، 2013، ص.ص 175-190.

2 هابرماس، **بعد ماركس**. ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، 2002، ص 21.

3 نفسه، ص 24.

4 نفسه، ص 224.

دلالة كشفية تساعد على أن تبيّن ضمن عرض منهجي للتاريخ ما كان سيظلّ تقليدا سرديا".

4 - فوكو والمثقف ما بعد الماركسي:

سُئل الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو(1926-1984) في مقالة تحمل عنوان **المهمّة السياسية للمثقّف**[1] (1984): "هل بوسع المثقّف اليساري أن يفعل شيئا بوصفه فاعلا وبوصفه الوحيد القادر على الفعل داخل حراك اجتماعي" فأجاب:" انّ تدخّل المثقّف بوصفه معلّما أو صاحب رأي ازاء اختيارات سياسية، هذا الدور، أعترف بأنّي لا أتبنّاه، انّه لا يلائمني.. انّي أعتقد أنّ الناس ناضجون بما يكفي كي يقرّروا من ينتخبون.."

بهذا الكلام يوقّع فوكو نهاية المثقّف الذي بشّر به القرن الثامن والتاسع عشر الذي ينوّر الناس ويرشدهم إلى طرق التحرّر... فإنّ مفهوم المثقّف العضوي لغرامشي، الذي صار أقنوما في الاستعمال المعاصر، وان على نحو مختلف تماما، قد استأنف مقولة المثقّف الكوني المطالب حسب عبارات فوكو "بالاقتراب من الجماهير والعمل وسط المواقع الدقيقة للحركات الاجتماعية". هكذا صار علينا، حسب فوكو، أن نميّز بين مقولتين للمثقّف: الأولى، انتهت باندلاع الحرب العالمية الثانية؛ أمّا المقولة الثانية فبدأت بعدها. إنّ **المثقّف الكوني** الذي كان يدّعي استعمالا حرّا لعقله من أجل نشر الوعي بين الناس، هو تصوّر بريء أكثر من اللازم، أي هو تصوّر أقلّ من حجم ما وقع في ضمير الإنسانية من فظاعات القرن العشرين. أمّا **المثقّف الخصوصي** أي المثقّف في المعنى السياسي وليس في المعنى الحِرفي، فإنّه المثقّف الذي يستعمل معارفه وخبراته في النضال السياسي. وذلك يعني أنّ ما يحدث للشعوب اليوم يحتاج إلى "مناضلين محلّيين حول حقوق دقيقة". يقول فوكو "انّ المشكلة السياسية الأساسية للمثقّف ليست نقد المضامين الايديولوجية.. انّما معرفة ما اذا كان بالإمكان بناء سياسة جديدة للحقيقة. انّ المسألة لا تتعلّق بتغيير "وعي" الناس، أو ما يدور بأدمغتهم، انّما تتعلّق بالنظام السياسي والاقتصادي والمؤسّساتي لإنتاج الحقيقة"[2].

1 M. Foucault, *Dits et écrits, II*, Paris, 1988, p. 1566.
2 Ibid.

كيف بوسع المثقّف بناء سياسة جديدة للحقيقة مغايرة لسياسة السلطة التي تحاصر الحقيقة من كل صوب؟ أمام المثقّف اذن خياران لا ثالث لهما: امّا هو ملتزم بما يحدث من سياسات للعقل في بلاده، وامّا فهو مثقّف مزيّف، كلب حراسة لحكومات كرتونية أو أجير لدى أجندات مافيوزية. وهو في كل الحالات أسير سياسة ما للحقيقة هو مطالب بأن يساهم في رسمها بشكل يناسب فكرة الثورة. قال ادوارد سعيد ذات مرّة:" انّ السياسة في كل مكان ولا يمكن للمثقّف أن يفلت منها". وذلك يعني أنّ مقولة المثقّف المحايد لا معنى لها لأنّ "نظرية ما هي مثل علبة مفاتيح.. ينبغي أن تصلح لشيء ما" (دولوز) والاّ فلا فائدة منها. يقول بروست:" تعاملوا مع كتابي مثلما تتعاملوا مع نظّارات لو لم تكن ملائمة لكم اتّخذوا لأنفسكم نظّارات أخرى".

ليس المثقّف ما بعد الماركسي اذن صانع توافقات أو وسيطا عقّاريا بين أحزاب وايديولوجيات انّما هو صوت المظلومين والصامتين والمهمّشين. ويذهب فوكو إلى أنّ مفهوم المثقّف نفسه صار مفهوما عائما وغامضا وأكثر من ذلك ليس ثمّة مثقّف، ثمّة دوما خبراء وكتّاب وأكاديميون.. بل انّ ما بقي في ضمائر الناس من مفهوم المثقّف هو فقط جملة من الأحكام المسبقة حوله.. أحكام يلخّصها فوكو في عبارة واحدة: "أنّ المثقّف هو المذنب"، أي هو مذنب حين يصمت ومذنب حين يتكلّم ومذنب حين يكتب ومذنب حين يستقيل..

ليس المثقّف دبلوما جامعيا أو ترقية حكومية بل هو مختبر حقيقي ووعد بإبداع أشكال أخرى من الحياة. هكذا يعبّر فوكو عن مهمّة المثقّف قائلا: "انّها النضال ضدّ مسلّماته.. لا من أجل أن يبدو المثقّف غريبا في بلاده. ولكن من أجل أن ندرك كم بلادنا غريبة عنّا وكم أنّ ما يحيط بنا ويبدو كأنّما هو مشهد مقبول هو في الحقيقة نتاج سلسلة من المعارك والنضالات وأشكال الهيمنة والمسلّمات الثقيلة".

5 – ألان باديو– نحو بدء جديد للشيوعية:

يقول باديو: "انّ الماركسية لم تمت اليوم انما وقع تدميرها تاريخيا"[1]. ثمّة أزمة في الماركسية لأنّ ثمّة أزمة عميقة في جوهر ما هو سياسي.. لكن كيف يمكن

1 A. Badiou, *Peut-on penser la politique?* Paris, Seuil 1985, p. 52.

معالجة أزمة الماركسية؟ يميّز باديو بين أن تكون ذاتا في أزمة الماركسية وبين أن تكون موضوعا. فأن تكون موضوعا معناه أن تدافع على الماركسية ضدّ تدميرها.. وهذا بدوره يعني أنّك بذلك انّما أنت تستأنف إحصاء فواتير التاريخ في وقت انتهى فيه ذلك التاريخ واستنفُد. فالدفاع عن الماركسية هو توقيع لآخر مراحل موتها. وبالتالي أنّه لا يمكن لأيّ كان أن يكون ماركسيا اليوم إلا بوصفه يساهم في تدمير الماركسية. من هو الماركسي إذن في هذه الحالة إن لم يكن ذاك الذي يعلن "داخل هذا التدمير للماركسية عمّ ينبغي أن يموت وعمّ ينبغي أن يموت فيه "ليس ثمّة من ماركسي إلا وهو على وعي تامّ بأنّه ينتمي إلى إيديولوجيا قد وقع تدميرها..

وفي كل الحالات أن تتماسك داخل الماركسية معناه وفق عبارات باديو "أن تسكن مكانا غير قابل للسكن أصلا"[1]. لكن موت الماركسية لا يعني أنّها لم تعد ممكنة في المستقبل.. وعلى نحو مثير يدفعنا باديو للخروج من هذه الموتات ببداية جديدة. ما يقصده باديو هو أنّه علينا التحرر من ماركسية الأحزاب والدولة والقادة ورأس المال، ونبدأ شكلا آخر من الماركسية. هي ماركسية الشيوعيين. اذا كانت ثمّة أزمة في الماركسية فهذا يعني أنّ الماركسية لم تعد نتاجا لمسارات تاريخية.. الماركسية هي قدرة سياسية ضدّ الهيمنة. انّ نهاية الماركسية حسب باديو تعني تحديدا أنّها قد انتهت في دورتها الأولى فقط.. ما انتهى منها هو ماركسية مؤلّفات ماركس وماركسية الثورات التي وقُعّت تحت رايته أي الثورة الروسية ثمّ ستالين والأممية الثالثة والثورة الصينية (1949). ما يقترحه باديو هو "إعادة البدء". لكن إعادة البدء تعني تحديدا "نسيان مكاسب الماركسية" وذلك ضمن مطلب النسيان الكلي للميتافيزيقا، ذلك أن الماركسية هي تدقيقا "الحقبة الميتافيزيقية من الانطولوجيا السياسية"[2]. انّ ما يقترحه باديو هو في واقع الأمر مراجعة لماهية السياسي نفسها. وذلك ليس انطلاقا من البنية ولا من المعنى بل انطلاقا من الحدث."انّ ما يحدث هو الموقع الدقيق الذي ينبغي أن تنخرط فيه ماهية السياسي"[3].

---

1 Ibid. p. 56.
2 Ibid. p. 61.
3 Ibid. p. 67.

6 – نغري وفلسفة الجموع:

ما معنى **الجموع**؟ يتعلّق الأمر على حدّ تعريف نيغري "بجماهير بيوسياسية بوسعها أن تُعبّر عن المُشترك". جموع أو جمهور هو المفهوم الفلسفي النموذجي الذي يقترحه نيغري بديلا عن المفهوم الكلاسيكي للشعب. انّ مفهوم الجموع الذي صممه نيغري راية لفلسفته السياسية انما هو تحديدا ثمرة لقاء فلسفي عنيد بين البروليتاري الماركسي والجموع السبينوزية وفوضى الكسموس لدولوز وغاتاري. انه يسعى إلى رسم معالم تصور مابعد ماركسي وما بعد حديث لحكومة للمشترك بلا وجه وبلا مركز وبلا ركح للتذويت السياسي. ضدّ مفهوم السيادة يعتبر نيغري أنّ المُشترك هو المقياس الحصري للكائن السياسي. وانّ أنطولوجيا المُشترك هي وحدها الكفيلة بتحريرنا من مفهوم السيادة الوهمية. وهي أنطولوجيا مفتوحة دوما وفي كلّ لحظة وبشكل ابداعيّ على المُستقبل المُفرط. وعلى عكس الديمقراطية التمثيلية الحديثة بما هي ممارسة محسوبة ومنضبطة وقائمة على فكر الحدود، يرسم لنا نيغري ضربا مغايرا من سياسة الجموع. ويتعلّق الأمر بما يُسمّيه "الغائية المادية للمُشترك" وهي غائية لا علاقة لها بنظرية "الديمقراطية المباشرة". ذلك أنّ هذه الأخيرة "تبقى دوما سجينة براديغم السيادة الحديث.. بل وأكثر من ذلك فهي تُمجّدها وتمدحها انطلاقا من وهم الجماعة المُتعالي".. ثمّة اذن وهم ساكن في طيّات مفهوم السيادة أي في المفهوم الحديث للشعب.. هو وهم الجماعة.. فكل فكر مازال ينضوي تحت راية براديغم الشعب هو فكر جماعوي في جوهره. وان مفهوم السيادة الذي يقوم عليه براديغم الشعب منذ روسو إلى هيغل وإلى رنسيار نفسه، هو مفهوم يحوّل كل شيء إلى "أقنوم".. الإرادة العامة.. الطبقة العامة.. وهو لذلك" براديغم مُضادّ للإنتاج الزمني للجموع".

يقول نيغري:" لم تفعل الثورات والإصلاحات إلى حدّ الآن غير تدعيم الفكر السياسي القائم على القيس والوحدة.. غير أنّ الجموع ما بعد الحديثة.. في مُستطاعها أن تُفجّرها وذلك بأن تُقرّ بوجود مُشترك لا يخضع إلى أيّة مُعادلة للسيادة". من أين تأتي هذه الجموع ما بعد الحديثة؟ انّها لا تعود إلى أيّ أصل هووي أو جماعوي.. هي جماهير حيوية تتدفق من قلب الكينونة وتنتجها في كلّ لحظة. يقول نيغري:" انّ الجموع تُنتج الحياة بأن تختار شكلا ما من المُستقبل". لكن كيف نصنع

الـمُستقبل؟ هل ننتظره؟ هل بوسعنا التنبؤ به أم علينا ابداعه بكل المستطاع الحيوي الـذي بحوزتنـا؟ ضـمن الـمُشترك تخترع الجموع المنهمرة مـن عمـق الحيـاة امكانيـات المستقبل. يقـول نيغـري:" انّ البيوسياسـي هـو مـادّة الـمُشترك وانّ الفقـر والحُـبّ همـا مفتاحه"[1].

ثمّة علاقة حميمة بين الجموع والفنّ. لكنّ هذه العلاقة أبعد من أن تكون من جنس الانعكاس أو الالتزام بقضايا الطبقة المحرومة (ماركس) ولا من جنس الأطروحة المضادة للواقع (أدرنو وماركوز) ولا هي من جنس الفنّ من أجل الجماهير (بنيامين).. ليس هناك انفصال بين الفنّ والجموع ذلك أنّ "الفنّ يحيا من الإنتاج.. والإنتاج يحيا ممّا هو جماعي.. والجماعي يبحث عن نفسه بوصفه ذاتا..".

أن نستعيد الكلمة اليوم وأن نفتكّ ركح التاريخ ثانية معناه تحديدا أننا استعدناها على نحو جماعي. وأن ننتج ذاك هو معنى أننا استعدنا الكلمة. ليس ثمة إنتاج دون جماعة وليس ثمّة كلمات دون لغة وإن الفنّ هو كلّ هذا العالم معا.

لكن علينا دوما الحذر من أن يأتي الجماعي من الجماعة الجاهزة.. حينها ننزلق من الجموع إلى الرعاع ومن الفن إلى اللاهوت ومن الابداع إلى الايمان..[2]

7 - جاك رنسيار- فلسفة المشترك والتفكير العمالي:

رنسيار هو فيلسوف فرنسي معاصر من تلاميذ ألتوسير ومن المشتغلين على فكر ما بعد ماركسي الهدف منه هو "العثور على تفكير عُمّالي أصيل مناقض للتفكير الماركسي"[3]. أطروحته الفلسفية تتمثّل في البحث عن نوع من الذاتية السياسية المغايرة لمفهوم الطبقة الماركسي من أجل الخروج من ماركس أي التحرر من المذهب الاشتراكي لبناء فلسفة المشترك. وقد بدأ منذ 1968 في تجاوزه لأطروحات ألتوسير

---

1 انظر: أم الزين بنشيخة، "ثورة شعوب أو ثورة جوع؟"، ضمن: **الثورات العربية... سيرة غير ذاتية**، بيروت، دار جداول، 2013، ص.ص 275 وما بعدها.

2 Antonio Negri, *Art et multitude. Neuf lettres sur l'art, suivies de Métamorphoses: art et travail immatériel*, Mille et Une Nuits, 2009; Kairos, *Alma venus, multitude*, Calmann-Lévy, 2001;

3 J. Roncière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Editions Amsterdam, 2009, pp.

مراهنا على ماركس آخر غير ماركس ألتوسير. يقول رنسيار: "انّ العلاقة مع ماركس اليوم تكمن في أن نراهن على "ماركس "ضدّ ماركس الآخر.. أي ماركس الذي يمنح الأولوية للطابع الجذري للاضطهاد والطابع الجذري للتحرر، وذلك ضدّ ماركس الذي راهن على الضرورة التاريخية والاقتصادية والعالمية". انّ نقطة ضعف الماركسية كما تعلّمها رنسيار على يد ألتوسير هي الفصل بين الايديولوجي والعلمي. وهو فصل يؤدّي إلى اعتبار الفاعلين الحقيقيين جاهلين بوضعهم الاجتماعي. وكأنّما المثقّف هو الوحيد القادر على أن يفسّر للبائسين ما ينبغي أن يقوموا به لتغيير وضعهم. انّ ما تحتاج اليه الماركسية حسب رنسيار هو فكر عمّالي. لكن ما معنى هذا الكلام؟ انّ ما ينقص العمّال ليس "معرفة آليات الاستغلال انّما ينقصهم فكر أو رؤية لأنفسهم بوصفهم قادرين على أن يحيوا قدرا آخر مختلفا عن هذا القدر للمستغلّين والمضطهدين".

إنّ السؤال الجديد عنده هو: ما معنى "جماعة من المتساوين"؟ – وهي المعنى الجديد لمفهوم الشعب وهي البديل عن المقولة البيوسياسية للجموع. لكن ليس في هذا المفهوم أيّ هاجس جماعوي.. فجماعة المتساوين التي يصنعها الفنّ أو ما يسميه رنسيار بـ "استطيقا السياسة" بوصفها شكلا مُغايرا من السياسات التي تصنع الشعوب والتي تلتقي بالشعوب لا تشير إلى أية جماعة واقعية أو تاريخية بعينها. ولن ندرك هذه الجماعة ضمن أية ملّة انما نسافر اليها عبر الفنّ. وهنا يتدخّل الفنّ في اختراع امكانيات المساواة وامكانات من الذوات الفلانية الحرة كلّما كان هناك أدب جديد وقصّة أخرى. لا ندرك المساواة الا عبر شكل من الفنّ. ولن نغير العالم بطفرة جذرية انما بجملة من الكسورات.. واذا كانت اليوطوبيا قد ماتت فذلك من أجل اقامة عالم موجب.. ليس ثمّة انسان جديد سوف يأتي من جهة ملائكية أو حتى شيطانية.. ثمّة فحسب الناس الذين يعيشون أشكالا من الحياة.. بالرفض والتمرّد أو بالحكمة أو بمقاييس أخرى للمستحيل..

يقول رنسيار، ضدّ ألتوسير وضدّ نغري معا، : "لا العلم ولا التاريخ يحرّرنا، ليس ثمّة مسار موضوعي يخلق شروط التحرر الجذري"[1].

---

1 Ibid., p. 464.

8 - زيزاك:

الفيلسوف السلوفاني المعاصر (1949--) اشتغل في الخطّ ما بعد الماركسي مجدّدا الكثير من المفاهيم الماركسية بخاصّة مفهوم الطبقة.. فهو ينطلق من أمر مقلق: وهو أنّه لا يجب أن نحكم على البشر في عصرنا بحيث لا يبقى أمامهم غير خيار واحد هو العيش تحت سقف الرأسمالية المعاصرة. لكن منطق الرأسمالية قد تغيّر كثيرا منذ ماركس. فظهور مدن الصفيح وانفجارها حيث يبلغ سكّانها أكثر من مليار نسمة هم خارج منطق المدينة الحديثة، هذه الظاهرة تنبئ بأنّ ثمّة شكل آخر من الانسان أكثر غموضا من ذاك الذي حدّثنا عنه ماركس يوما.. هذا النوع هو شبيه بـ "الانسان الملعون" لأغامبن الذي لا يقع استغلاله بل يقع اقصاؤه.. انّ ظهور أرهاط من البشر في هذا المنطق الجديد للرأسمالية: الذين لا مسكن لهم، والذين لا أوراق لهم، والذين لا عمل لهم.. هو الذي يدفعنا إلى تجديد مفهوم الطبقة والرسومات السياسية التي تمثّلها ماركس. يقول زيزاك متجاوزا مفهوم الطبقة الماركسية:" لا يمكن على الأرجح فهم هذا المنطق وفق التعبير الخاص بـ "الطبقات"بالمعنى الماركسي. غير أنّه من الممكن التمييز بين ثلاث مجموعات كبرى. فمن جهة هذه الطبقة الجديدة الرمزية الكونية. وهي طبقة مديري الأعمال والصحفيين والأساتذة والخبراء. وينتمي هؤلاء إلى طبقة عالمية جديدة، تكون فيها علاقات الأفراد مع أمثالهم في الطرف الآخر من العالم أوسع من تلك التي تربطهم بأناس "عاديين"حيث يقيمون. انّهم يشكّلون على المستوى الثقافي مجتمعا مستقلا. وفي أسفل السلّم يوجد المقصيون والفقراء والضواحي وبين الطبقتين توجد الطبقة الوسطى، أي طبقة العمّال. وهي طبقة في طريقها للانقراض تقريبا، ممّا يفسّر حساسيّتها "التقليدوية"[1]..

9 - ماركسيون عرب بعد ماركس:

جيل كامل ممّن تتلمذوا في قلوبهم على محبّة شعوبهم فطفقوا يتسلّحون بآخر ما وصل اليه العقل الانساني من أدوات تحليل للشأن السياسي والاجتماعي ولمفهوم

---

1 سلافوي زيزيك، "منطق الرأسمالية يؤدي إلى تقييد الحريات"، حوار ضمن: نعوم تشومسكي، وآخرون، **هل ينحدر العالم؟** ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار- سوريا، 2009، ص.ص 174.

الانسـان الممكـن في أوطاننـا.. كثـيرون هـم الماركسـيون العـرب الـذين وقـع اغتيـالهم بماركسيتهم والـذين وقـع سـجنهم لحبّهم للفقـراء منـذ حسـين مـروّة ومهـدي عامـل إلى شكري بلعيد وحمّة الهمّامي...، وآخرون ناضلوا بأقلامهم وعقولهم: جورج طرابيشي والياس مرقص وسمير أمين ومحمود أمين العالم وعزيز العظمة وعلي حرب ومطاع الصفدي ومحمد عابد الجابري... لكن كيف يمكن لليسار العربي[1] أن يصنع خطاب المرحلة اليوم أي في ظلّ أجندات ارهابية عالمية وامبريالية تهدف إلى تعطيل كل امكان للمستقبل في أوطاننا؟ هل ثمّة أفق انتظار للماركسيين أو ما بعد الماركسيين في البلاد الاسلامية؟ هل ثمّة من ينتظرهم؟ الجياع فقط يحتاجون إلى من ينصفهم.. لكن هل استطاع اليسار العربي اليوم أن يصل إلى الجياع؟

كل شيء فقد براءته مع الأجهزة الميكروسياسية للامبريالية الوحشية.. أجهزة وأجندات تسطو على كل مساحة الحياة لحياة تكاد لا تحيى من فرط تحوّلها إلى مؤامرة ضدّ سكّان الأرض: كل شيء موضع تغلغل مافيوزي من العقول إلى الأوجاع ومن الدولة إلى الله.. انّ تحويل الله الاسلامي إلى خدعة سياسية لصناعة حكومات الدمى.. ذاك هو ما كان موضع نقد ماركس للدين.. على الخطاب اليساري العربي الحالي أن ينجح في التصالح مع عقائد الشعب العربي وطمأنته كفاية بأنّ مشكلة الماركسية ليست مع الدين[2]، فذاك جانب روحي مقدّس لا أحد قادر على السطو عليه، انّما علينا أن نفضح كيف يحوّل الاستعمال السياسي للدين عقائدنا المقدّسة إلى سلع امبريالية قاتلة.

خاتمة:

ما علاقة الماركسية بالثورات العربية اليوم؟ ثمّة من أعداء الماركسية، وهم كثيرون، من يعترض على القول بأنّ من قام بهذه الثورات يمكن أن يحمل وعيا سياسيا ماركسيا في عمقه. صحيح أنّ من قام بهذه الثورات هم المعطّلون عن العمل وليس العمّال،

---

1 أم الزين بنشيخة، "هل انهزم اليسار العربي؟"، ضمن: **الثورات العربية سيرة غير ذاتية**، مصدر مذكور، ص.ص 219 وما بعدها.

2 أم الزين بنشيخة، "الشيوعية ليست إلحادا"، ضمن: **الثورات العربية سيرة غير ذاتية**، بيروت، دار جداول، 2013، ص.ص 247 وما بعدها.

وأنّه قد وقع ترجمتها في دساتير حقوقية وشعارات ليبيرالية بدلا عن المطالبة بتوزيع عادل للخيرات وأنّها أخيرا ثورات انتهت بين أيادي الاسلاميين بدلا عن أن تكون بين أيادي "الشيوعيين". ورغم ذلك، فإن من قام بالثورة من المعطّلين عن العمل هم أصحاب شهائد علمية وهم بذلك يملكون وفق تشخيص لنيغري "قوّة العمل المعرفي"[1]، وأنّ الدساتير والشعارات الليبيرالية ليست سوى دورة مؤقّتة ضمن مسار ثوري كثيف وغامض لا أحد يتنبّأ بوجهته. أمّا الذين يتاجرون بالدين من أجل السطو على الحكم، فربّما لن يكونوا غير جزء من خطّة امبريالية تريد تحويل الشعوب العربية إلى مختبر كبير وتجارب انتحارية.

لقد جعل ماركس التفكير بالثورة ممكنا لأنه استوعب جيّدا الدرس الهيغلي حول التاريخ وحوّل البشر من رؤية قدرية لاهوتية إلى زمن تاريخي تصنعه الشعوب. لقد زرع ماركس في صلب العقل البشري احساسا كثيفا بالفقراء والمهمّشين والمقهورين. لقد حوّل بذلك فقراء العالم إلى امكان شرس لصنع المستقبل. ماركس ليس مذهبا ولا دينا بل هو اسم لحدث أنطولوجي عميق في وعي البشر الحاليين سواء كانوا من أصدقائه أم من أعدائه.. بل ربّما يكون أعداء ماركس، هم وفق عبارة جميلة لنيتشه حول نفسه، جزء من غبطته. وكي لا يبقى من روح النضال ضدّ أشكال الهيمنة على البشر، وفق عبارة للفيلسوف الأمريكي غير" القدرة على الوجع"و بعض مشاعر التضامن وبعض الحقوق الصورية.. واحساس كثيف بأنّ الجميع تحوّلوا إلى ضحايا، ربّما نحتاج دوما إلى طاقة احتجاجية ونضال دائم من أجل الحياة دون أن تتحوّل الحياة نفسها إلى سلعة مقرفة أو إلى موقع لصناعة الأوهام..

وهذا الكتاب، **الماركسية الغربية وما بعدها**، الذي نقدّمه للقارئ العربي بأقلام جميلة لخيرة الباحثين العرب يحمل بين صفحاته جهدا فكرياً ورهاناً ثقافياً عميقاً من أجل التعريف بطاقة الماركسية التي لا تُستنفد. وهو ما تجسّد على لحظات متتالية هي بمثابة المسار الفكري المتوعّر لإرساء ثقافة ما بعد ماركسية في وقت صار فيه التساؤل عن شرعية الماركسيين العرب في أفق اسلاموي أمر مثير للجدل. فلقد تدرّج كتاب **الماركسية وما بعدها** من لحظة **التأسيس** إلى **الانعطاف** إلى **الاستعادة**. ففي لحظة التأسيس جمّع الباحثون في هذا الكتاب كل الترسانة المفاهيمية الماركسية وتدرّجوا في

---

1 نفس المصدر، ص.ص 185 وما بعدها.

التعريف بها واستشكالها وبيان أبعادها وحدودها بوصفها نظرية معرفة وبراكسيسا ثوريا ونقدا للمؤسسة الدينية والسياسية والاجتماعية. أمّا عن الانعطافات فقد انطلقت من التعريف بمصلح "ما بعد الماركسية" بما هو مفهوم صناعي لمجال دقيق غايته استشكال صلاحية الماركسية وشرعيّتها من أجل "ملاءمة اليسار مع الأوضاع باللغة التعقيد التي يعرفها العالم اليوم". وفي هذه المنعطفات ثمّة جهد عميق نحو التعريف بكل الذين فكّروا ضدّ الطابع الأرثوذكسي للماركسية على اعتبار أنّ الماركسية "لم تعد تحيل على مجموعة من القضايا المثبّتة في هيئة أركان كأركان الإيمان". ثمّ تتالت المنعطفات داخل هذا الخطّ الما بعد ماركسي بشكل كثيف وعميق منذ المنعطف النقدي لمدرسة فرنكفورت إلى المنعطف التفكيكي لدريدا فكانت أطياف ماركس تتحاور على صفحات هذا الكتاب كما في مسرح سياسي فسيح منذ غارودي إلى باختين إلى جورج لابيكا إلى توماس كون، ومن غرامشي وألتوسير إلى هابرماس ورنسيار.. لقد حاول الباحثون في هذا الكتاب تقديم الماركسية الغربية وما بعدها إلى القارئ العربي في تنويعات وسرعات مغايرة مراهنين في ذلك على تهذيب السلوك النقدي ازاء كلّ النظريات من أجل عقلانية مفتوحة على إمكانات أخرى من فهم العالم.

المحور الاول:

الماركسية: التأسيس: والمقولات والمواقف

الماركسية:
من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية

د. يوسف تيبس*

إنها[الماركسية] فلسفة تود تجاوز الفلسفة كي تصير علما. لكن، بمجرد ما تدعي أنها العلم الوحيد والصادق، تتوقف عن أن تكون نظرية لتصير مذهبا، وتفرض ذاتها مذهبا أرثوذوكسيا في النسق البيئي السياسي الذي يستند إليها[1]

صدر حديثا كتاب عن حياة ماركس بعنوان "**كارل ماركس: حياة من القرن التاسع عشر**"[2] لجوناثان سبيربر حيث يعرض لحياة ماركس بجميع تفاصيلها الفكرية والثقافية والسياسية النضالية سواء في المراهقة أو الرشد، وكذا لعلاقاته مع الثوريين الألمان في ألمانيا وفي المنفى. وعلى هذا الأساس يقدم تفسيرا جديدا لماركس باعتباره ضرورة تاريخية لعصره وليس مجرد مثير أو محرض على الصراعات التي حدثت في القرن الموالي له. وهو ما يؤكده بقوله:"هذه الرؤية لماركس بوصفه معاصرا لنا وباعتبار أن أفكاره تصوغ العالم الحديث قد استنفدت أغراضها، وحان الوقت لفهم جديد

* أستاذ المنطقيات والفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، المغرب.

1 إدغار موران، **المنهج**، الجزءان الثالث والرابع: **معرفة المعرفة والأفكار**، ترجمة يوسف تيبس، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2013، ص 378.

2 Jonathan Sperber, Karl Marx: A Nineteenth-Century Life, Liveright; 1 edition (2013).

له بوصفه شخصية تنتمي إلى حقبة تاريخية من الماضي تزداد كل يوم بعدا عن حقبتنا".

تشكل وجهة نظر جوناثان سبيرير أحد طرفي الإشكال المتعلق بالبحث في فكر كارل ماركس، ومفاده هل البحث فيه يمثل تقديرا لراهنية واستمرار القيمة العلمية لنظريته، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تأريخ لأفكار الرجل التي تناسب زمن ظهورها دون أن تتعداه. لا تخص مسألة الراهنية فكر ماركس وحده، بل تتعداه إلى كل فكر فلسفي، غير أن ادعاء الماركسية للعلمية هو الذي يبرر التشكيك في هذه الراهنية، أما بعدها الفلسفي أو الإيديولوجيا فقد يسمح لها بالامتداد عبر الزمن الفلسفي والفكري الإنساني. نقصد بالراهنية هنا إمكانية أن تكون الإيديولوجيا الماركسية سبيلا للخلاص الإنساني كما يقر بذلك كل من ماركس وإنغلز خصوصا في عصرنا الحاضر الذي تفاقمت فيه الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بشكل تبدو معه الحلول مستعصية إلا بواسطة التغيير الجذري لمقومات الرأسمالية التي شكلت أساس التنظير الماركسي.

تمثل النظرية الماركسية تصورا للعالم بجميع مكوناته (الإنسان والمجتمع والتاريخ والمادة)، تتأسس هذه الرؤية للعالم على النتائج العلمية لعصره سواء في الفزياء أو الاقتصاد أو البيولوجيا...، وكذا على الأفكار الفلسفية السابقة على عهد كارل ماركس أو المتزامنة معه. يعرض ماركس هذا التصور الجديد في مؤلفاته: **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** (1844)، **العائلة المقدسة** (1845)، **الإيديولوجيا الألمانية** (1845–1846)، وبالاشتراك مع فريدريك إنغلز: **أطروحات حول فيورباخ** (1845)؛ غير أن كتاب **بؤس الفلسفة** يعتبر أول كتاب لفكر ماركس الراشد. سيليه كتاب أكثر شمولا للتصور الماركسي هو بيان الحزب الشيوعي (1848) الذي كتبه بمعية إنغلز استجابة للمؤتمر الشيوعي، يلخص ليني غرض هذا المؤلف كالآتي: "يضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم هو المادية المتماسكة، وهو تصور يضم ايضا مجال الحياة الاجتماعية والجدل باعتباره أكثر نظريات التطور شمولا وعمقا ونظرية الصراع الطبقي ونظرية الدور الثوري التاريخي العالمي للبروليتاريا، خالقة المجتمع الشيوعي الجديد". وهو ما يدل على الجمع بين تصور لحركية المجتمع (المادية التاريخية) قائم على حركية المادة والعقل (المادية الجدلية).

ترسخت العديد من المفاهيم والمصطلحات الماركسية لدى دارس الفكر الفلسفي والاقتصادي والتي تحيل على الفكر الماركسي، سواء تعلق الأمر بمبدعه، أي كارل ماركس، أو بأتباعه ومطوريه من قبيل فريدريك أنغلز أو لينين أو تروتسكي أو روزا لوكسامبورغ، أو حتى رواد مدرسة فراكنفورد في القرن العشرين. وقد تكون هذه المفاهيم علامة كل مذهب أو اتجاه فلسفي إلا أنها تمثل بالنسبة إلى الماركسية العلامة المميزة أكثر من غيرها من التيارات الفكرية؛ مناط ذلك أنها شكلت قطيعة مع نمط التفكير السابق إما من حيث بنيتها الصرفية أو الدلالية أو التداولية. نقصد بذلك أن الخلفية النظرية التي سيبدعها كارل ماركس وإنغلز مثلت قطيعة مع التصورات السابقة عليه، من حيث المنطلقات والمنهج على حد سواء. ويمكن أن نورد في هذا السياق مثال الجدل والاستيلاب والتناقض والشغل والطبقية والصراع وغيرها من المفاهيم الجوهرية في الفكر الماركسي. غير أن القصد الأول من قولنا هذا هو تبيان طبيعة العلاقات بين هذه المفاهيم وكيف أنتجت إشكالات فلسفية أو معرفية أو إيدلوجية، بعبارة أخرى سنحاول أن نتحرى البعد الإبستيمولوجي للفكر الماركسي قصد تبيان أساسه العلمي الفلسفي. ذلك أن تصور ماركس والماركسيين للثورة وللتغيير الاجتماعي لا ينفصل عن الأساس المعرفي للنظرية الماركسية، أي عن نظريتهم في المعرفة. بعبارة اخرى إن الثورة التي أحدثها ماركي في نظرية المعرفة (المادية الجدلية) هي التي مكنته من وضع نظرية في التغيير (المادية التاريخية)، وإن كان من الممكن القول إن الرجل قد استقى هذا المنهج الجدلي من حركية التاريخ الاجتماعي نفسه.

تمثل النظرية الماركسية أو المادية الجدلية والمادية التاريخية مجموعة من الأفكار التي تعمل على تفسير حركية المجتمع، سواء تعلق الأمر بالأزمات الاجتماعية أو الاقتصادية، أي أسباب الفقر والتفاوت الاجتماعي والطبقي، أو السياسية، أي الانقلابات والديكتاتوريات أو الثورات الاجتماعية؛ وظاهرتي الشغل والتكنولوجيا وأثرهما على الإنسان، ومن ثم تفسير أسباب البطالة. غير أن النظرية الماركسية إن كانت تعمل على تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، فإنها تقدم تنبؤا بنتائج الوضع الراهن لكل حالة على حدة؛ وبذلك، إذا كانت كل نظرية علمية تنجز ثلاثة وظائف هي الوصف والتفسير والتنبؤ، فإن النظرية الماركسية، وخوصا في جانبها المادي التاريخي تستوفي هذه الوظائف، لكن الاعتراضات المقدمة عليها تكمن في

مدى التطابق بين النظرية والممارسة. يعترف حتى أكثر المعارضين شراسة للماركسية بجمالية وبساطة نظريتها لكنهم يرفضون تطابقها مع الواقع. بعبارة مختصرة، لا تتوقف النظرية الماركسية عند التفسير، بل تقدم سبيلا للتغيير. إذا علمنا أن ظهور هذه النظرية جاء نتيجة الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها الطبقة الشغيلة في القرن التاسع عشر التي كانت تؤمن بإمكانية التغيير لكنها كانت حائرة بين إعمال السبل السلمية أو العنيفة. عندئذ سيقدم كارل ماركس (1818-1883) من خلال **بيان الحزب الشيوعي** أفكاره العامة في المسألة محاولا الإجابة عن الأسئلة التي تضعها الحركة العمالية آنئذ. وهي الهموم نفسها التي لايزال يعانيها العمال والمنظرون للتغيير وإن تغيرت المفاهيم والأزمنة، فإذا كان العمال آنذاك حائرون بين الطرق السلمية والعنيفة، فقد تحولت اليوم إلى الاختيار بين الطرق البرلمانية والطريق الثورة التي قد يعتبرها ذوو المصلحة إما عنفا أو إرهابا.

يلخص إدغار موران الماركسية قائلا: "تتضمن الماركسية ثلاثة نوايا متلاحمة في واحدة: 1) البارادیغم الذي يحدد المقولات الأساسية وأسلوب استعمال المنطق (المادية الجدلية)؛ 2) مبدأ المصير الأنثروبولوجي والتاريخ بواسطة لعبة الجدل لتطور القوى المنتجة وللصراع الطبقي (المادية التاريخية)؛ 3) المهمة التاريخية للبروليتاريا الكامنة في بناء مجتمع من دون طبقات وإنهاء ما قبل التاريخ الإنساني. إن السمة الأسطورية للنواة الثالثة مموهة ومفخمة في الوقت نفسه بواسطة الطابع "العلمي" للنواتين الأولتين."[1]

المادية الجدلية ثورة في المعرفة

يتعلق إنشاء نظرية في المعرفة بمحاولة تبيان الآليات العقلية المنتجة للمعرفة وتحديد المقتضيات النظرية واللزومات الميتافزيقية التي تتحكم في ممارسة فعل المعرفة، بعبارة أخرى، تتساءل كل نظرية في المعرفة عن الأبعاد الموضوعية والميتافزيقية والأخلاقية التي تتعلق بفعل المعرفة سواء كان اكتشافا أو بناء. وبذلك يمكن القول إن كل نظرية في المعرفة مهما ارتكزت على المعطيات العلمية لعصرها، فإنها تتضمن

---

1 إدغار موران، **المنهج**، الجزءان الثالث والرابع: **معرفة المعرفة والأفكار**، ترجمة يوسف تيبس، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2013، ص 378.

مقتضيات ميتافزيقية تتجلى في تصورها لطبيعة الإنسان والمعرفة والمادة؛ وهذا كان حال كارل ماركس الذي حاول بناء نظرية في المعرفة تحتضن سابقاته وتتجاوزها في الوقت نفسه معتمدا في ذلك إظهار المقتضيات الميتافزيقية للتصورات السابقة عليه ومتجاوزا إياها عبر تبني تصور جديد لمنهج قديم.

لقد عمل هيغل (1770-1831) على تطوير المنهج الجدلي (الديالكتيكي) غير أن تصوره كان مثاليا في نظر ماركس، أي يطابق بين قوانين الجدل وقوانين الفكر الأمر الذي ينتقده كل من ماركس وإنغلز؛ لذا نجد ماركس، في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب **الرأسمال**، ينتقد تصور هيغل لعملية التفكير قائلا: "تتحول عملية التفكير عند هيغل- وهي عملية حيوية يقوم بها الدماغ الإنساني- إلى ذات مستقلة وتعتبر خالقة العالم الواقعي، ويعتبر العالم الواقعي مجرد الشكل الخارجي الظاهري (للفكرة). أما بالنسبة إلي، فإن الأمر على العكس من ذلك، فالمثال ليس سوى العالم المادي منعكسا في الدماغ الانساني ومترجما لأشكال الفكرة".

ورغم هذا الإقرار باختلاف تصور ماركس للمنهج الجدلي عن تصور هيغل الذي يصل حد التناقض من حيث الطبيعة، فإن الرجل يرى أنه من السهل إصلاح وضعه حتى يكابق الحقيقة إذ يقول: "لا يختلف المنهج الجدلي في أساسه عن المنهج الهيغلي، بل يمثل نقيضه بالضبط، إن حركة الفكر، بالنسبة إلى هيغل التي يجسدها في اسم الفكرة، هي صانعة الواقع، والتي ليست سوى الشكل الظاهري للفكرة. أما بالنسبة إلي، خلافا لذلك، إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع المنعكسة والمترجمة في دماغ الإنسان (...) وعلى الرغم من أن هيغل يشوه الجدل بالتصوف بسبب سوء الفهم له، فإنه لم يكن أول من عرض حركته في كليتها. ذلك أنه يمشي لديه على رأسه، يكفي أن نجعله يمشي على رجليه كي نحصل على هيئة معقولة تماما"[1].

وعن الحقيقة يقول هيغل: "إن الحقيقة هي الهدف الأسمى للفكر، أبحث عن الحقيقة لأن فيها يكمن الخير، ومهما كانت الحقيقة، فإنها أفضل من كل ماعداها، والواجب الأول للمفكر هو ألا يتراجع أمام أي نتائج؛ يجب أن يكون مستعدا للتضحية بأعز أفكاره أمام الحقيقة، إن الخطأ مصدر كل دمار، والحقيقة هي الخير الأسمي ومصدر كل خير".

1 K. Marx, *OEuvres I*, Gallimard, Pléiade, 1977, p. 558.

كما يقول في السياق نفسه: "يجب أن نكون مقتنعين بأن الحقيقة لها كطبيعة أن تشق دربها عندما تحين ساعتها، بسبب ذلك، إنها لا تظهر أبكر مما يجب، من دون جمهور وبما يكفي من النضج؛ من جهة أخرى، غالبا ما ينبغي أن نميز الجمهور عن أولئك الذين يقدمون أنفسهم بوصفهم ممثليها والناطقين باسمها". ومن ثم يعتبر هيغل تطور الفلسفات جدليا لا يؤدي إلى إلغاء السابقة لصالح التالية، لأن هذه الأخيرة تحمل في طياتها سابقتها، بل إن ما يدفع إلى إلغاء السابقة هو الخطأ وهذا يظل حاضرا في الفلسفة اللاحقة، يقول في ذلك: "كل الفلسفات حقة وباطلة، لم تُبطِل أي فلسفة، فما تم إبطاله ليس هو مبدأ فلسفة معطاة، بل فقط فكرة أن هذا المبدأ أخير، إنه التعيين المطلق"[1]. لذا أكد هيغل على أن "الفلسفة الحديثة نتاج كل الفلسفات السابقة، وعليه لابد أن تتضمن مبادئ من كل منها"[2]

أما إنغلز فيرفض فكرة الحقيقة المطلقة لأثرها السلبي على الإنسان: "عندما يوجد الإنسان صاحب الحقيقة النهائية والأخيرة والنهج الدقيق الوحيد، فمن الطبيعي أن يشعر باحتقار تجاه باقي البشرية الضالة والغريبة عن العلم"[3]، وعليه فإن تقدم المعرفة الإنسانية يشكل: "تطور الفكر الذي يرتقي صاعدا في سلم المعرفة البشرية ويحطم عند كل درجة منه الأطر الضيقة للتصورات والمعتقدات القديمة، ينطلق في الوقت ذاته من مستوى المعارف القائمة، ويستند إلى نتائجها."[4]

هكذا تكون المعرفة، من منظور ماركسي، نسبية وتطورية، وكذلك هو حال المعرفة العلمية؛ ليست المعرفة بشكل عام يقينة ونهائية وكاملة، إنها صيرورة الانتقال من الجهل إلى العلم ومن الخطإ إلى الصواب، إنها تقدم نحو الحقيقة دون إدراكها، أو لنقل بلغة كارل بوبر، إن المعرفة عموما والعلمية خصوصا عبارة عن تحقيق لرجحان الصدق بدل الحقيقة. وهو ما يتطابق مع رأي العلم المعاصر المتجسد في قول

---

1 هيغل: المختارات – الجزء الثاني– ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة بيروت، يونيو 1978، ص 165.

2 هيغل: الانسكلوبيديا، الفقرة 13.

3 إنغلز: انتي دوهرينغ، دار التقدم، موسكو 1984، 36.

4 إنغلز، رسالة إلى كونراد شميد بتاريخ: 1890/10/27.

آينشتاين: "إن تصوراتنا عن الواقع الفيزيائي لا يمكنها أن تكون نهائية أبدا، وعلينا أن نكون مستعدين دائما لتغيير هذه التصورات".

محصول القول، إن المنهج الماركسي أو الجدل المادي، مثل منهج العلم، يتعارض مع الحقيقة النهائية، تتوالى فيه لحظات الجدل، أي ظهور المشكل ثم النقيض ثم الحل الذي يشكل تجاوزا للوضعية المشكل، وكذلك هو حال النظريات العلمية التي تتجاوز بعضها البعض، بل قد تلغي بعضها البعض بناء على معيار الإبطال. كما يعتمد المنهج الماركسي في تصوره لبناء المعرفة على الجدل الدائم بين النظرية والممارسة، فالنظرية توجه الممارسة والممارسة تحقق النظرية لتطورها وتغنيها.

حاصل القول، وضع هيغل قوانين الجدل (الديالكتيك) الثلاثة (قانون وحدة وصراع الأضداد؛ تحول الكم إلى كيف؛ قانون نفي النفي) باعتبارها قوانين الفكر، ووسع كل من ماركس وانغلز مفهوم الجدل فلسفيا فأصبح يعني: "علم القوانين العامة لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر"، وهو ما يعني أنه يسري في جميع مكونات الوجود بطريقة واقعية ومادية الأمر الذي يؤكده إنغلز في مؤلفه "**جدل الطبيعة**": "إن المقولات الجدلية غيبية الطابع عند هيغل الذي يعتبرها أولية، أما جدل العالم الواقعي عنده، فليس إلا ظلالها، غير أن الأمر في الحقيقة على النقيض من ذلك، ليس جدل الفعل سوى انعكاسا لأشكال حركة العالم الواقعي للطبيعة والتاريخ على السواء". بعبارة أخرى، يرى إنغلز أن قوانين الجدل موجودة في الطبيعة وليست مفروضة عليها من الخارج، أي أنها من طبيعة الطبيعة وليست من مصدر الفكر، باختصار شديد، إنها قوانين الطبيعة والتاريخ البشري وليست قوانينا للفكر إذ يقول: "هكذا استخلصت قوانين الجدل من تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع البشري، وهذه القوانين ليست سوى القوانين الأكثر عمومية لهاتين المرحلتين من التطور التاريخي، وكذلك للفكر ذاته أيضا". لم يكن على الماركسية سوى أن تقلب وضع الجدل فيتم "وضع الجدل على قدميه بعد أن كان يمشي على رأسه عند هيغل"[1].

ورغم كل الانتقادات التي وجهها كل من ماركس وإنغلز فإن هذا الأخير يعترف بإبداع هيغل للجدل قائلا: "كان هيغل عظيما وعملاقا في الفكر، فالجدل والمنطق

---

1 فريدريك إنغلز: جدل الطبيعة.

والتاريخ والقانون وعلم الجمال وتاريخ الفلسفة، كل هذه العلوم أكتسبت سيماء جديدة بفضل الدفعة التي قدمتها أفكار هيغل. وشكلت فلسفة هيغل وأرست دعائم فكر رجال من أمثال شتراوس وبرونو باور وهانز ولاسال وماركس وانغلز". ويستأنس مقللا من قيمة نقائص الرجل قائلا: "بالنسبة إلينا لا يهمنا هنا أن هيغل لم يحل تلك المهمة، ففضله التاريخي ينحصر في أنه وضعها، وهي مهمة من المستحيل على فرد واحد أن يحلها". فما يهم بالنسبة إليه هو التصور الخاطئ لمفهوم الجدل، وهو أمر مبرر إذا علمنا أن النظرية الماركسية تقوم في جوهرها على الجدل سواء في بعدها المعرفي أو التاريخي لذا نجد إنغلز يقول في هذا السياق: "إن نظاما شاملا لمعرفة الطبيعة والتاريخ، يتناول كل شيء وكل زمان، في حين يتناقض مع القوانين الأساسية للفكر الجدلي؛ والحال أن هذه الحقيقة لا تنفي أبدا، بل تفترض أن المعرفة المنظّمة لمجموع العالم الخارجي يمكن أن تحرز نجاحا ضخما في كل جيل جديد"[1].

محصول القول إن مفهوم **الجدل** هو جوهر النظرية المعرفية الماركسية، وفي الوقت نفسه محرك النظرية الاجتماعية والتغيير الاجتماعي، سواء الجزئي أو الجذري. لكل ذلك نجد ماركس ينتقد بلا هوادة، بل وأحيانا بعنف شديد هيغل، لكنه يعترف له باكتشاف مفهوم **الجدل**؛ فهذا الأخير في نظره، موضوعي وواقعي لأنه يعبر عن العلاقات التناقضية التي تمثل محرك الجدل. غير أنه يأخذ عليه اعتباره الجدل وعلاقاته التناقضية مجرد فكرة أو صيرورة تتم **داخل الفكر المطلق**. ومن تم التشبيه المشهور "لقد كان هيغل يمشي على رجليه فجعلته يمشي على رجليه"، أي أن ماركس عمل على "إخراج" الجدل من الفكر إلى الواقع، ومن الفكر الخالص إلى الواقع المادي. مبرزا بذلك **الطابع المادي الموضوعي للعلاقات التناقضية سواء المعرفية أو الاجتماعية أو الواقعية**. بعبارة أخرى حاول ماركس أن يصبغ المنظور المادي على تصور اعتبره مثاليا لصيرورة الجدل. ولفهم هذا الأخير يمكن النظر في مقولاته الأساسية:

---

1 انغلز: فورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية- ماركس وإنغلز المختارات، دار التقدم، موسكو 1970، ج 4، ص 30.

أ - مقولة التناقض:

يعني التناقض من الناحية المنطقية التنافي بين طرفين، أي استحالة اجتماعهما، ومن تم إذا حضر أحدهما ارتفع الثاني، أما تصور هيغل له فيتلخص في ضرورة تجاوز التناقض مع الاحتفاض به في الوقت نفسه؛ وهو ما يميز التصور الهيغلي عن التصور المنطقي، إذ يحيل التناقض إلى ما يشبه التضاد. ولتبين ذلك نعرض نظريته في الدولة:

تشكلت الدولة عبر المراحل الجدلية الآتية: وجدت التناقضات الطبقية في المجتمع البشري الأصلي، فأدت إلى تمزق المجتمع بسبب "حرب الكل ضد الكل"؛ فكانت الحاجة ملحة إلى **وسيط** بين الأطراف المتناقضة للتخفيف من حدة التناقضات. تجسد هذا الوسيط **الدولة**. وهو ما يعني أن الدولة تجاوز للتناقضات الاجتماعية، وفي الوقت نفسه استمرار لها.

إن أهم ما سيلتقطه ماركس من تصور هيغل هو ربطه بين التناقضات الاجتماعية وتمزق المجتمع، لكن آفة هذا التصور، في نظر ماركس، تكمن في اعتباره ظهور الدولة حلا نهائيا، بل ومثاليا، للتناقضات الاجتماعية. ولعل هذا ما جعل تصوره تبريرا لوجود الدولة وبقائها ومشروعيتها. هكذا يتضح أن الخطأ المنطقي في اعتبار مقولة التناقض "تجاوز التناقضات في إطار الحفاظ عليها"، أي عدم التنافي بين المتناقضات، ومن تم لا يتحقق التجاوز عن طريق **إلغاء** أحد المتناقضين، وإبقاء الآخر، بل عن طريق ظهور طرف **ثالث (الدولة) للتوفيق والمصالحة** بينهما. وعليه تصبح الدولة، بالنسبة إلى هيغل، الأداة التي تتحقق فيها **وحدة الضدين، وليس الوسيلة التي يستخدمها طرف في صراعه ضد نقيضه.**

نظرا لهذا الطابع التبريري سيعمل ماركس على نقد مفهوم التناقض الهيغلي، فتوصل إلى أمرين:

1- أن المرحلة الثالثة، في الجدل الهيغلي، تمثل تجاوزا للتناقض، في شكل **وحدة أرقى، لا تلغي الأسس المادية** لذلك التناقض الذي تم تجاوزه. ومن تم يكمن خطأ هيغل، حسب ماركس، في **التعميم**، أي تعميم التناقض غير الاستبعادي أو التصالحي الذي لا ينطبق إلا على **النوع واحد** من التناقض. ويعرّف ماركس التناقض التصالحي باعتباره التناقض الذي يكون فيه كل ضد من الضدين، لا يفعل أكثر من نفي **تماثله** مع الضد الآخر.

ولهذا، فطبيعة تطوره تتجلي في أنه الجوهرية، أن تطوره يقود إلى **انفصال** مؤقت ونسبي فقط بين الضدين، داخل إطار وحدتهما. وتجاوز هذا النوع من التناقض، يتم عبر بناء شكل جديد أرقى **للتماثل بين الضدين**. ولتوضيح ذلك نعرض لبعض الأمثلة على التناقض: أولها بين البيع والشراء في إطار التبادل التجاري الذي تتمفصل مراحله إلى ثلاث لحظات رئيسية: اللحظة الأولى، هي لحظة **التماثل** التام بين البضائع، ثم تليها لحظة انفصال نسبي، في الزمان والمكان، بين عمليتي البيع والشراء؛ ليظهر في الأخير **الطرف الثالث**، في شكل عملة نقدية تحقق التماثل بين الضدين في إطار وحدة أرقى مخالفة عن طرفي التناقض. وثاني الأمثلة: التناقض بين الخلايا الجنسية عند الذكر والأنثى، التي تتوحد في شكل بويضة مخصبة، بعد تجاوز لحظة **الانفصال** بين السائل المنوي عند الذكر البالغ، وبويضة الأنثى البالغة. وثالث الأمثلة: التناقض داخل حزب سياسي ثوري الذي يتلخص في لحظة **الاتفاق** التام، ثم لحظة **التمايز** بين طرفين رئيسيين (وهو تمايز نسبي ومؤقت، إذا كان الطرفان معا واعيين بمسؤوليتهما، ويحرصان معا على عدم الدفع بالانفصال المؤقت في الرأي إلى قطيعة تامة)، ثم لحظة **حل** ذلك التناقض في إطار وحدة أرقى هي تشكيل حزب سياسي.

وعليه، يمكن اختزال صيرورة التناقض التصالحي الهيغلي، حسب ماركس، في المراحل الأساسية الآتية: الوحدة (التماثل) – الانفصال (الاختلاف، التمايز، النقد) – الوحدة الأرقى. وهو خطأ نظري كبير في نظر ماركس.

2- بناء على النقد السابق سيتوصل ماركس إلى نوع **ثان** من التناقض، يختلف تماما عن سابقه. وهذا التناقض هو **التناقض التناحري**. إنه التناقض الذي يتميز بكون أحد النقيضين ينفي النقيض الآخر **في وجوده ذاته** (وليس فقط في **تماثله** مع الضد الآخر، كما هو الشأن بالنسبة إلى النوع الأول). لذا تتسم المرحلة الثالثة من الجدل ب**إلغاء** أحد النقيضين **وتحرير** النقيض الآخر. كما تمثل هذه المرحلة نضج وتطور التناقض. خير مثال على ذلك الصرع الطبقي وانعكاساته على الدولة. فالدولة لا تمثل، في نظر ماركس

حلا للتناقضات الاجتماعية مع الحفاظ عليها، كما يرى هيغل، بل تمثل التعبير المكثف لتماثل الضدين، ومكانا إضافيا ومركزيا لصراعهما.

غير أن إلغاء أحد النقيضين لا يعني حسب المنطق الجدلي الماركسي توقف صيرورة العلاقة التناقضية، بل استمرارها عبر ظهور تناقض تناحري جديد يتسم بنفس خصائص المنطق الجدلي القائم على العلاقات التناقضية، وهلم جرا. جملة القول إن الجدل الهيغلي والماركسي يوقومان على مقولة نفي النفي التي تدل على التجاوز، إلا أن تصور هيغل لهذا الانتقال من التناقض إلى الحل تصور حتمي وروحي، في حين أن ماركس يعتبر هذه المرحلة من صيرورة الجدل عبارة عن أحد الحلول الممكنة يتم اختياره؛ ومن تم فإن حركة الجدل قد تسير أحيانا وفق مقولة نفي النفي، وقد تعاكسها أحيان أخرى.

ب - جدلية الفكر والواقع:

لا يقتصر الجدل الماركسي على عملية المعرفة، أي مستوى العمليات العقلية والفكرية، بل يتعداها إلى علاقة هذا الفكر بالواقع المعروف؛ ذلك أن العقل يتلقى المعطيات الحسية من الواقع في شكل خصائص (الشكل، اللون، الحجم، الوزن، الرائحة، الخ...) مبعثرة، فيحتاج إلى تنظيمها كي يتمكن من إدراكها، لأن التنظيم يشكل البناء المنطقي لتصور الفكر للواقع، أي صورة تعكس الواقع الملموس. مما يدل على أن الفكر يجرد الواقع من خصائصه من أجل إعادة بنائه مع الاحتفاظ بخاصيته الجوهرية (العلاقة التناقضية) فقط. تتمثل هذه العلاقة التناقضية في حالة إدراك البرتقالة في **العلاقة بين العارف والمعروف**، تبدأ من أول إدراك لخاصية حسية في البرتقالة وتنتهي بتجميع كل أوصافها المجردة وفق تسلسل منطقي يتجلى فيما يلي: أولا، علاقة العارف بأول معطى حسي في البرتقالة، ثم تراكم باقي المعطيات الحسية؛ مما يؤدي إلى ظهور شكل هندسي للبرتقالة، ثم الحجم والوزن إلى أن تتبين جميع خصائصها. وبهذه الشاكلة يمتلك الفكر تصورا ملموسا عن الواقع الملموس (النظرية المادية للمعرفة). وعليه، إن الفكر حسب ماركس لا ينتج المعرفة ولا ينتج الواقع، بل يعيد إنتاجها فقط، أي يعيد إنتاج الواقع كفكر. لأن اعتماده وانطلاقه من المجرد لا يعني أنه ينطلق من الفكر، لأن المجرد نفسه يوجد في الواقع لا في الفكر. ومن تم لا

تطابق بين الفكر والواقع، إنهما مختلفين تماما، فالملموس الفكري مجرد انعكاس للملموس الواقعي، لكنه عكس صحيح للواقع.

من المعرفة إلى الوعي، ومن الوعي إلى الإيديولوجيا:

هناك عدد لا نهائي من الوقائع والأحداث والعلاقات والأعراض.. الخ التي تحدث في تاريخ البشرية والطبيعة لتشكل ما يسمى بالتاريخ الإنساني، غير أن ما يهم الإنسان المتأمل أن يزيل طابع العبث عن هذه الأحداث لذا يحاول أن يجد لها خيطا رابطا معقولا أو منطقيا بينها وأن يتعرف على محركها[1].

ولعل أبلغ تعبير عن تخبط الفلاسفة هذا، هو الكلمات المقتضبة، لكن العميقة جدا، التي جاءت في الأطروحة الحادية عشرة لماركس ضد فويرباخ. يقول: "لم يعمل الفلاسفة سوى على **تفسير** العالم بطرق مختلفة في حين كان عليهم العمل على **تغييره**."[2] إن السبب في هذه النظرة التجزيئية في تفسير العالم هي الاقتصار على ظاهره بدل النظر إلى جوهره، أي النظر إلى ظاهر العلاقات الواقعية بدل النظر إلى العلاقات الواقعية الأصلية، أي العلاقات التناقضية. وهو ما ينعكس على وعيه الذي يصير مقلوبا أو مزيفا. وهذا الأخير ما يصطلح عليه ماركس **بالإيديولوجيا**. ومن تم فتفسيرات الفلاسفة للعالم تفسيرات إيديولوجية مقلوبة تحتاج إلى قلب كي تستقيم من جديد، وسبب قلبها هو اعتبار الوعي محددا لوجود الناس لذا يؤكد ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي **يحدد وعيهم**"[3]

---

1 يرى هيجل أن محرك التاريخ هو **الفكرة المطلقة**، في حين يعتبره فويرباخ هو **الانسان الملموس**، أما فرويد فيعتبر محرك التاريخ هو **تسامي الطاقة الجنسية** (La sublimation)، أما سارتر فيحدده في المعنى الوجودي، وينفي كل ما سبق ميشيل فوكو ليحدده في النسق البنيوي.

2 كارل ماركس، موضوعات عن فيورباخ، الأطروحة رقم 11، 1945. نشرها أنجلس لأول مرة في عام 1888 في ملحق لطبعة منفردة لكتابه «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية".

3 كارل ماركس، الايديولوجيا الألمانيّة/القسم الأول: المثالية والمادية، الفرضية الأولى للطريقة المادية (الفقرات الأخيرة)، 1846.

شكل هذا التصور لعلاقة الوعي بالوجود الاجتماعي **ثورة في نظرية المعرفة**، مكنت ماركس من الانتقال من الايديولوجيا إلى **علم التاريخ**، ومن تم من **المادية الجدلية إلى المادية التاريخية**، فإذا كان الجدل بين الذات والموضوع في عملية المعرفة هو محرك نظرية المعرفة، فإن العلاقة التناقضية الجوهرية على صعيد **الانتاج المادي وعلاقات الانتاج**، سواء في صراع الإنسان مع الطبيعة أو خلال صراع الناس فيما بينهم، هي محركة التاريخ باعتباره حركة المجتمع؛ وحيث إن أساس العلاقات الإنتاجية هو الصراع الطبقي، كما سلف القول، فإن هذا الأخير هو محرك التاريخ البشري. تتجلى هذه الحركية في بلوغ الصراع دروته بين الطبقات المتصارعة في نمط إنتاج بعينه، فيتحول إلى أزمة تتطلب حلا يتجسد في الانتقال إلى نمط إنتاج جديد. وبذلك تكون المادية التاريخية علما للتاريخ **وإيديولوجيا ثورية** للطبقة البروليتارية. إنها علم لأنها لم تفسر التاريخ من زاوية إيديولوجية معينة، بل لقد فسرته بالطريقة العلمية الوحيدة الممكنة، وهي المادية الجدلية؛ وهي إيديلوجية ثورية لأنها لم تكتف بالتفسير، بل حددت سبيلا لتغيير العالم، من خلال تحديد نوع الانخراط الواعي في الصراع الطبقي الواقعي والموضوعي الذي تخوضه البروليتاريا، وهي الطبقة الاجتماعية الوحيدة المؤهلة لتحقيق الثورة.

تكتسي الايديولوجيا معنى خاصا في نظر ماركس وإنغلز إنها: "ليست سوى التعبير الفكري عن العلاقات السائدة في المجتمع، تلك العلاقات التي تجعل من طبقة ما الطبقة السائدة على الطبقات الأخرى."

يرد مفهوم الإيديولوجيا بشكل عام باعتباره: "مجمل التصورات والافكار والمعتقدات وطرق التفكير لمجموعة أمة أو طبقة أو فئة اجتماعية أو طائفة دينية أو حزب سياسي، وتكون الايديولوجيات عادة مشروطة ومحددة بالظروف المناخية والعادات"[1] أما في مؤلفات ماركس وإنغلز فترد الايديولوجيا بالمعاني الآتية:

أ- "تقلب الايديولوجيا والبنية الفوقية الأشياء رأسا على عقب". (تمثلات)، أو "الصور الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم". (الأوهام)، أو "الآراء التي تبرر الأوضاع الاجتماعية الخاصة" (المذهب)، "انتاج عقلي مباشر"، (الدين).[2]

---

1 انظر: معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، نيويورك 1944م، ص 149.

2 كارل ماركس وإنغلز، **الايديولوجيا الألمانية**.

ب- "تتضمن كل العلوم الانسانية وخاصة العلوم الاجتماعية، بما فيها الاقتصاد السياسي والتاريخ"، أو "برامج وتصريحات الأحزاب السياسية المختلفة"، أو "التصويرات والآراء وردود الأفعال السيكولوجية"، أو "أماني مختلف الطبقات الاجتماعية."[1]

ج- "البنى الايديولوجية الفوقية، كل الاعمال الثقافية، القانون، الأخلاق، الاستطاطيقا، اللغة والمعارف الفلسفية والعلمية، وكل المذاهب والمواقف الاجتماعية والسياسية، وكل المنتجات الفكرية والأحوال والأفعال النفسية التي تميز الوعي الطبقي أو الوعي الفردي."[2]

د- "لكي يتدعم كيان الطبقة، لابد أن يتحول الوعي الطبقي إلى إيديولوجية طبقية، وأن يتشكل الإثنان في خدمة الصراع الطبقي".[3]

هـ - "يقوم فوق أشكال الملكية وظروف الحياة الاجتماعية بنية فوقية من الانطباعات والأوهام وأساليب التفكير والمفاهيم الفلسفية الخاصة والطبقة برمتها هي التي تخلق هذه الاشياء وتشكلها وفقا لظروفها المادية والعلاقات الاجتماعية المقابلة لها، وقد يتخيل الفرد الذي يتلقاها عن طريق العرف أو التربية انها تشكل الأسباب الحاسمة لنشاطه ونقطة البداية لهذا النشاط، كما أن الإنسان يميز في حياته الخاصة بين ما يقوله الناس عنه أو يفكرون بشأنه، وبين حقيقة شخصه، وما يؤديه بالفعل، فإنه يجب التمييز اكثر من ذلك في الصراعات التاريخية بين أقاويل الأحزاب وادعاءتها وبين تكوينها ومصالحها الحقيقية، وكذا بين ما تتخيله عن نفسها وبين ما هي عليه في واقعها."[4]

أما إنغلز فقد حدد صيغ الإيديولوجيا على النحو التالي: "ألحقت القرون الوسطي بعلم اللاهوت جميع الاشكال الأخرى للايديولوجيا: الفلسفة، السياسة، وعلم الحقوق وجعلت منها - أي هذه الاشكال- اقساما تابعة لهذا العلم

1 كارل ماركس، **بؤس الفلسفة**، وماركس وإنغلز، البيان الشيوعي.
2 كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي**.
3 ماركس، بؤس الفلسفة.
4 ماركس، برومير لويس بونابرت، الكتاب الثامن عشر.

(اللاهوت)، ولذا اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية أن تتخذ شكلا دينيا، وكانت كل حركة لكي تحدث أثرها في الجماهير المحشوة بالغذاء الديني وحده مضطرة أن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني".[1]

وبذلك تكون الايديولوجيا بمجموع الأفكار الذي تسود المجتمع الطبقي لتشكل، حسب الشروط المادية والفكرية السائدة، **صورة ناقصة ومشوهة للعلاقات السائدة فيه**، ما يعبر عنه قول إنغلز: "الإيديولوجيا نشاط فكري، يدعيه مفكر واعي في حين أنه إنما يصدر عن وعي زائف مغلوط، لأن القوى الحقيقية المحركة له تبقى مجهولة لديه، وإلا لما كان نشاطه الفكري ذاك إيديولوجيا".

وسع كل من ماركس وأنغلز فيما بعد مفهوم الإيديولوجيا ليشمل البنية الفوقية برمتها لحقبة تاريخية، أي مجموع المنتوج الفكري، من أدب وفن وفلسفة ودين وأخلاق وتشريع... الخ. أما لينين (Lenine) فيميز بين الإيديولوجيا البورجوازية والبورجوازية الاشتراكية، إذ الأولى منظومة فكرية تخلقها البورجوازية لتخدع بها نفسها وتخدع غيرها من الطبقات المضطهدة؛ أما الإيديولوجيا الاشتراكية فهي المذهب الذي ينور الطبقة العاملة ويدفعها إلى التغيير، منبع هذه الإيديولوجيا الثورية هو المثقفون الثوريون.

ويفرق كارل مانهايم بين الإيديولوجيا الجزئية أو الخاصة، والإيديولوجيا الكلية أو العامة، تعني الأولى بمجموع الأفكار التي يعتنقها الشخص فيرى وجوده من خلالها مجرد غطاء شعوري لتحقيق الموقف الذي يصدر عنه، وهي أفكار غير واضحة لأنها تعارض مصالحه، لذلك تمثل تبريرا يعمل على صرف النظر عن مضمونها. أما الإيديولوجيا الكلية فتشكل بمجموع التصورات التي تعتنقها جماعة ما تبريرا لموقفها داخل المجتمع.

من خلال ما سبق يتضح أن الإيديولوجيا تحمل مجموعة من الدلالات والقراءات للبنى الفوقية عموما. لذا يلخص بول ريكور (1913-2005) وظائف الإيديولوجيا في ثلاثة[2]: يأخذ الإستعمال الأول معنى الإختلال والتشويه للواقع، وهو المعنى الذي يشيع

---

1 إنغلز، لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ابحاث في الهرمينوطيقا، طبعة لو سوي، 1986، ص 419-426.

انظر كذلك، كتاب عبد الله العروي، مفهوم الأدلوجة، المركز الثقافي العربي، المغرب 1980، ص 43.

بين عامة الناس، والذي كان مصدره الماركسية حيث تسند إلى الإيديولوجيا معنى يجعل من الممارسة أساسا لها. أما الوظيفة الثانية فيربطها بول ريكور بالشكل الذي تظهر به الإيديولوجيا لا كظاهرة تشويهية وتزييفية، بل تبريرية، أي أنها تحاول التعبير عن حال الحاكم المسيطر وتشيد الشمولية؛ وحين يبرز العنف داخلها تتحول الايديولوجيا إلى أداة قهر وزرع الخوف أكثر من المظاهر العنيفة التي تخلفها طاحونة الصراع الطبقي. وتتجلى الوظيفة الثالثة، حسب بول ريكور، في ما أسماه بالإدماج، أي أن الجماعة تعمل على استدعاء ذكرياتها الأساسية باعتبارها أحداث أولية مؤسسة للهوية المحددة لهذه الجماعة، فهذا الاستعمال يساهم في تكوين عنصر جديد داخل بنية الذاكرة الجماعية.

نستخلص من تمييز بول ريكور أن الوهم حاضر في الإيديولوجيا لتبرير استرداد الذكريات من أجل تحقيق الإدماج، وهذا الأخير يتم ضمن الوجود الاجتماعي والثقافي، غير أنه تصور لا يتطابق تماما مع التصور الماركسي للإيديولوجيا الذي يربطها بالوجود الاجتماعي وبالوعي؛ إذ يستحيل فصل وعي الناس عن وجودهم الاجتماعي، بل يجعله محددا للوعي، كيف ذلك؟

إن الإنسان، حسب ماركس، كائن اجتماعي في جوهره، ومن دون المجتمع لا يستطيع العيش، إذ لا يمكنه أن ينتج الشروط الضرورية للحياة اللازمة لبقائه إلا في إطار المجتمع، فوسائل الإنتاج وأنماطه تحدد العلاقات الإنسانية، وبذلك فكل مضمون للوعي الإنساني يحدده المجتمع ويتطور ويتغير ويتنوع بحسب التطور الاقتصادي.

وعموما يمكن اختصار تعاريف كل من ماركس وإنغلز للإيديولوجيا في الوعي الزائف أو الوهم أو تشويه حقيقة الواقع من أجل التغليط طبقة أو فئة لأخرى.

وتتمة لما سلف سيضيف لوي ألتوسير، باعتباره ماركسيا متأخرا، الفرق المنهجي بين الايديولوجيا والعلم بقوله: "وليس ثمة مجال للتساؤل حول تقديم تعريف دقيق للايديولوجيا، يكفي القول على نحو تلخيصي جدا بأن الايديولوجيا نظام – يملك اتساقه المنطقي الخاص– من التمثلات، أو الصور أو الأساطير أو الأفكار أو المفاهيم حسبما تكون الحالة، له وجوده ودوره في مجتمع معين، والإيديولوجيا كنظام من التمثلات يتميز عن العلم بأن وظيفته العملية الاجتماعية ترجح وظيفته النظرية– أو وظيفة تقديم المعرفة"[1].

1 لوي ألتوسير، دفاعا عن ماركس،

وعليه، تتغيا الماركسية إبراز طبيعة الإيديولوجيا والوعي الزائف من تصحيحه حتى يتسنى للطبقات المظلومة أن تدرك مصالحها وعدوها الطبقي، يقول في ذلك جورج لوكاتش: "تبحث الماركسية عن الجذور المادية لكل ظاهرة وتلاحظها في علاقاتها وحركتها وتكشف عن تطوراتها عبر مراحلها المختلفة، وهي في هذا السبيل تنتزع كل ظاهرة من الضباب اللاعقلي والعاطفي والغامض، وتدفع بها الي ضوء الفهم الباهر"[1]. مما يعني أن الماركسية لا تكتفي بتفسير حركة المجتمع، بل تحاول تفسير طبيعة الفكر والوعي ومن خلال ذلك تنويره قصد التغيير.

حاصل القول إن ماركس وإنغلز يعتبران الإيديولوجيا تشويها للواقع يهدف إلى تغليط الناس من أجل تكريس الواقع وتبريره، إنها وعي زائف، وعليه يمثل عمل الرجلين توعية للطبقة المضطهدة عبر تبيان طبيعة العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الطبقي الحقيقي. لذلك يرى ماركس[2] أن شرط دعم وجود الطبقة هو تحول الوعي الطبقي إلى إيديولوجيا طبقية تخدم المصلحة الطبقية. وهذه الأخيرة، بالنسبة إلى الطبقة العاملة، تكمن في تغيير الواقع، وهو ما لا يتم إلا امتلاك صورة حقيقية عنه، أي وعي حقيقي عنه، أي دراسة علمية للواقع؛ لذلك "يجب التمييز أكثر في الصراعات التاريخية بين أقاويل الأحزاب وإدعاءاتها وبين تكوينها ومصالحها الحقيقية، وكذلك بين ما تتخيله عن نفسها وبين ماهي عليه في واقعها"[3]. وعليه تشكل الماركسية تفسيرا للواقع المادي والفكري من أجل فهم العلاقات المادية والتاريخية قصد تغييرها. بعبارة أخرى، لا يمكن الفصل بين النظرية المعرفية الماركسية (المادية الجدلية) والنظرية الماركسية في الثورة (المادية التاريخية).

لم تكن أفكار ماركس في **بيان الحزب الشيوعي** الذي قدمه جديدة كل الجدة إذ سبقه إلى العديد منها، وإن كان على الأقل في تقرير الواقع ومحاولة تفسير نتائجه، بعض المنظرين من قبيل برودون (Proudhon) وهيغل (Hegel) وفيورباخ (Feuerbach)، فقد اصطلح هذان الأخيران على حالة البؤس التي يعيشها الإنسان بـ "**الاستيلاب**"، أي الرجال والنساء يعيشون وضع القهر والتسلط نتيجة أعمالهم

1 جورج لوكاتش، دراسات في الواقعية الاوربية،
2 ماركس، بؤس الفلسفة،
3 ماركس، الكتاب الثامن عشر من برومير لويس بونابرت.

السابقة. مثال ذلك، في نظر فيورباخ، أن الناس قد خلقوا فكرة الإله وخضعوا لها لكنهم لم يستطيعوا العيش في انسجام معها، فصاروا بذلك بؤساء، أي أنهم اعتبروا سبب تردي أوضاعهم هو عدم ابتعادهم عن الخطيئة، وهذا معنى الاستيلاب. أما ماركس فسيطبق هذا المفهوم على علاقة العامل بمنتوجه، إذا لا يستفيد من فائض إنتاجه الذي يمتلكه رب العمل الذي يزداد غنى في حين يزداد هو فقرا. وعموما يكون العامل مستلبا بأربعة صيغ: أولا، يكون غريبا عن منتوج عمله الذي ينتزع منه لصالح الرأسمالي؛ ثانيا، يكون مكرها لأن تنظيم الشغل لا يترك له أي استقلالية؛ ثالثا، يكون معزولا عن المجتمع لأن تنافس العمال في سوق العمل يعزل الأفراد؛ رابعا، يكون محروما من كل خصائص وجوده عدا الإنتاج، لأن العمل يصبح مجرد وسيلة للعيش، ومن ثم يختلف الإنسان العامل عن الإنسان بشكل عام.[1]

سيعمد ماركس في تحديده لمفهوم الإنسان إلى نقد كل من الفكرة المطلقة لدى هيغل وخصوصا التصور المادي لفيورباخ الذي ينظر إلى الانسان باعتباره الفرد الحي العيني والملموس في المجتمع وفي الطبيعة. غير أن هذه العينية لم تشفع لفيورباخ لأن تصوره لا يحدد الإنسان بشكل ملموس فعلا لأنه يجرده، في نظر ماركس، من علاقاته الاجتماعية الملموسة، أي أنه لا ينظر إليه داخل علاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية المحددة، إن الإنسان في نظر فيورباخ مجرد مفهوم للإنسانية، أو النوع البشري وليس ذاتا فاعلة ونشاطا ملموسا وممارسة اجتماعية. إن النشاط الانساني الوحيد الذي يعترف به، هو النشاط **الفكري** وليس نشاط البشر ضمن شروط عيشهم المادية. وهو ما يؤكده قول ماركس في الأطروحة الأولى، ضد فويرباخ، حين يقول: "إن العيب الرئيسي لكل مادية، لحد الآن، بما فيها مادية فويرباخ، يكمن في كون الموضوع الخارجي، الواقع الحسي، لا ينظر إليهم إلا في شكل **موضوع أو حدس**، وليس **كنشاط إنساني حسي.. كممارسة اجتماعية.. كذات**".

يرى فيورباخ أن تحرير الانسان من استيلابه لا يمكن أن يتم إلا عن طريق **النقد الفكري للتصور المثالي للإنسان ولوعيه المغلوط** (عدم التوافق بين وعي الإنسان وجوهره)، أي مساعدة الإنسان على إدراك جوهر وعيه من أجل التطابق مع جوهره حتى يتمكن من تغيير **سلوكه**، تغيير يستلزم **ثورة فلسفية على صعيد الوعي دون أن**

1 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, 1969, p. 57

تتعداها إلى صعيد البناء الاجتماعي؛ يقول ماركس في هذا السياق، في الأطروحة السادسة ضد فويرباخ: "إن الجوهر الانساني، ليس شيئا مجردا ملازما لطبيعة الفرد المشخص. بل هو في واقعه، **مجموع العلاقات الاجتماعية**. وحين لا يعمل فويرباخ على توجيه النقد إلى ذلك **الجوهر الواقعي**، فإنه يجد نفسه مضطرا، بالنتيجة، إلى تجريد مسار التاريخ، ومعالجة الحس الديني كواقع في ذاته، قائم على افتراض وجود فرد بشري مجرد **ومعزول**".

غير أن ماركس سيستبدل لاحقا مفهوم الإيديولوجيا بالاستيلاب[1] التي تشكل تمثلا مشوها للواقع وتحريفا له يتبناها الناس قصد تبرير وجودهم، لذا تعمل الإيديولوجيا على إخفاء الصراع الطبقي فتصير بذلك سلاحا في خدمة الطبقة المُهيمنة. وهذا هو حال الأديان التي تبرر المعاناة المؤقتة عبر الوعد بحياة أخروية خالدة. وهذا ما يعبر عنه ماركس قائلا: "إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي هو أولا وبشكل مباشر متشابك بشكل وثيق مع النشاط المادي والتجارة المادية للناس، إنها لغة الحياة الواقعية. تظهر التمثلات والفكر والتجارة الفكرية للناس هنا أيضا كتعبير مباشر عن سلوكهم المادي (...) إذا كان الناس وعلاقاتهم، في كل إيديولوجيا، يبدون لنا رأسهم إلى تحت كما في الغرفة السوداء لآلة التصوير، تنجم هذه الظاهرة عن صيرورة حياتهم التاريخية، تماما كما هو حال قلب الأشياء في شبكية العين الذي ينجم عن صيرورة حياتها الفزيائية مباشرة"[2]

وعليه، سينتبه ماركس إلى أن الحلول المقترحة لتجاوز الأوضاع المأساوية للمجتمع البشري تند عن الواقع لذا فهي مثالية، ومن ثم ضرورة أفكار ناتجة عن الواقع المادي، فالنظام الرأسمالي يغذي الأنانية لدى الأفراد وخصوصا العمال الذين يسعون إلى تحصيل أفضل الأوضاع والأعمال قصد الشعور بالاستقرار والطمأنينة. وهو ما يدفع رب العمل إلى استغلال طموحهم وتهافتهم على العمل والمناصب، فهل يجب تغيير أفكار المُستغِل أم توعية المُستَغَل؟ للإجابة عن ذلك يجب أن نحدد مصدر الأفكار التي يفترض أن تكون تعبيرا عن واقعها (مجتمعها) والحال أنها تناقضه، بل وتنفيه. بمعنى آخر لا يمكن تغيير المجتمع وتحركه إلا بفهم مصدر الأفكار التي

1 *L'idéologie allemande*, 1845 in *OEuvres I*,
2 K. Marx, *L'idéologie allemande* (1846), in *OEuvres I*, op. cité, p. 22

تعمل على تكريسه واستدامته. الأمر الذي دفع ماركس إلى قلب المعادلة فأكد على أن الواقع المادي هو الذي يحدد الوعي وليس العكس، إذ "يشكل مجموع علاقات الإنتاج البنية الإقتصادية للمجتمع، والقاعدة العينية التي تنبني عليها بنية فوقية قانونية وسياسية، والتي تستجيب لها الأشكال المحددة للوعي الاجتماعي. يهيمن نمط الإنتاج للحياة المادية بشكل عام على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"[1] ومن تم يجب اعتبار الإنسانية جزءا من الدراسة العلمية للعالم المادي، أي تبني النظر المادي للإنسان في جميع أبعاده خصوصا بعده الاجتماعي. غير أن ماركس ينبهنا إلى أن هناك تفسيرات مادية ميكانيكية أو غفلة لا تعترف بدور الإنسان في التغيير في مقابل تصوره المادي الذي يعتبر الإنسان كائنا بيولوجيا فاعلا في شروط وجوده المادية، وسيلته في ذلك الشغل والوعي. واجتماع هذين العنصرين يمثل أنماط الإنتاج التي تتراوح بين التقليدية والتحديدية، أي بين قوى الإنتاج التقدمية والمحافظة، قد يصل هذا التراوح حد الصراع بينهما. وعليه، يتوقف تقدم المجتمع أو تخلفه على انتصار إحدى هاتين القوى.

وطالما أن الصراع مرتبط بالمصالح وأن تاريخ البشرية لم يعرف في جميع مراحله فائض الإنتاج، أي إنتاج فئة من العمال أكثر مما تحتاجه إلا في النظام الرأسمالي، فإن تشكل الطبقات لم يظهر إلا مع الرأسمالية حيث ظهرت الطبقات وبالتالي صراعها. طبقة تملك وسائل الإنتاج (الملكية الخاصة) وطبقة عاملة مُنتِجة؛ طبقة تنتج الغنى وأخرى أقلية تسيطر وتهيمن عليه. تعتمد هذه الأخيرة في إخضاعها للطبقة العاملة على امتلاك مؤسسات الشغل (المصانع) فتفرض عليها أجورا زهيدة لا تتناسب وإنتاجها مستغلة خوف العامل من الجوع. يعتبر هذا الصراع الطبقي، في نظر ماركس، محرك تاريخ المجتمعات من العبودية إلى الرأسمالية، لذا يستهل بيان الحزب الشيوعي بقوله:" لم يكن تاريخ المجتمع البشري إلى يومنا هذا سوى صراع الطبقات". غير أن حفاظ الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج على مصالحها تطلب خلق جهاز يقوم بهذه المهمة (الشرطة، القضاة، الجيش، العقاب، الإدارة...) مقابل أن تمنحها جزءا

1 K. Marx, *Préface* à *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), in *OEuvres I*, pp. 272-273.

من غناها؛ إنها مؤسسة الدولة. يشترط في هذه الأخيرة أن يكون موظفوها أناس طيِّعون منقطعين عن أصولهم الاجتماعية. ونظرا للمصالح المتبادلة بين مالكي وسائل الإنتاج ومؤسسة الدولة فإن أي تهديد للفئة الأولى سيواجه الثانية أولا.

إن السلطة الحاكمة، في نظر هيغل، وحدها قادرة على الإصلاح بين الناس الذين تمزقهم صراعات "المجتمع المدني"، لأنها تتشكل من موظفين أكفاء يجسدون العقل: إن الدولة منظِّم اجتماعي. في المقابل، يرى ماركس أن الدولة أداة في خدمة الطبقة المهيمنة، وحيث إن الرأسماليين يوجدون في حالة تنافس، فإنهم يحتاجون إلى "رئيس"، نوع من "الرأسمالي الجماعي"، قادر على تنظيمهم والدفاع عن مصالحهم العامة، حتى وإن كان ضد بعض مصالحهم الخاصة، وهو ما يؤكده قوله: "تتوفر السلطة التنفيذية على جيش من الموظفين يفوق نصف مليون شخص (...) حيث تحصر الدولة وتتحكم وتنظم وتراقب وتمارس الوصاية على المجتمع المدني"، فينتج عن ذلك "إخضاع كل الطبقات" ومن ضمنها الطبقة البورجوازية التي خلقتها، مما يعني أن "الدولة أصبحت مستقلة تماما"[1]

عندما تتحول منتوجات الشغل الإنساني إلى بضائع للتبادل التجاري بدل الاستهلاك الذاتي، فإنها تجسد تقسيم العمل الاجتماعي وعلاقات الإنتاج الاجتماعية في الوقت نفسه[2]، وبذلك تكتسب هذه البضائع، في أعين الناس، وجودا خاصا ومستقلا.[3]

وحيث إن الأجر الذي يتقاضاه العامل لا يتناسب فعلا مع الشغل الذي يقدمه فإن الفارق يستفيد منه رب العمل، فيتحول إلى فائض الإنتاج الذي يزيد من رأسماله، وعليه يزداد العامل فقرا ورب العمل غنى. إن هذا التراكم في فائض الإنتاج يستعمل في خلق وسائل إنتاج جديدة، ومن تم ضرورة بيع المنتوج الذي يجد منافسين له؛ وحتى يتم ذلك، يجب أن يتم بأبخس الأثمنة، الأمر الذي يخلق المنافسة التي تخلق بدورها نظام السوق. وهذا هو سبب الأزمات الإقتصادية التي لا تعني سوى تراكم الغنى لدى البعض وتزايد فقر الأغلبية. كيف إذا يمكن تجاوز هذه الأزمة الاجتماعية والإقتصادية؟

---

1 K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* (1852).

2 *Le capital*, livre I, 1867.

3 K. Marx, *Le capital*, 1867, in *OEuvres I*, pp. 604-607.

تنبني النظرية المادية الماركسية إذا على حتمية جذرية تتمثل في خضوع الأفراد كليا لعلاقات الإنتاج الاجتماعية، فمؤسسات المجتمع وإنتاجاته المادية أو الثقافية ليست سوى نتاج مرحلة من تطور قوى الإنتاج: "ما هو المجتمع؟ إنه نتاج المنتوج المتبادل بين الناس، هل الناس أحرار في اختيار هذا الشكل من المجتمع أو ذاك؟ لا على الإطلاق. وفروا درجة معينة من تطور الإنتاج والتجارة والاستهلاك، وستحصل على نمط معين من البناء الاجتماعي وتنظيم معين للأسرة وأنظمة وطبقات، باختصار شديد، مجتمع مدني معين. (...) من فضل الكلام القول إن الناس ليسوا أحرارا في قواهم الإنتاجية التي هي أساس تاريخهم، لأن كل قوة إنتاجية قوة مكتسبة، ونتاج نشاط سابق"[1]

للتعبير عن التنظيم الاقتصادي سيستعمل ماركس مفهوم البنية التحتية، أي مستوى تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (في أحد أنماط الإنتاج: العبودي، الفيودالي، الرأسمالي، الاشتراكي)؛ ما يحدد كل نمط هو التقنية. في حين تتشكل البنية الفوقية من المؤسسات الاجتماعية (الدين، الإيديولوجيا، القانون، المؤسسات الاجتماعية...) وظيفتها "حماية وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السائدة، أي الدفاع عن طبقة المستغِلين ضد طبقة المستغَلين". إن هذه العلاقة الجدلية بين البنيتين هو ما يفسر تطور التاريخ البشري من نمط إنتاج إلى آخر عبر ظاهرة الثورات الاجتماعية التي تحددها التقنية إلى أن تبلغ نمط الشيوعي، وهو أرقى ما يمكن أن يبلغه المجتمع البشري. ولتبيان هذه العلاقة الثلاثية بين البنية التحتية والفوقية ونمط الإنتاج نورد قولا لديبوا: "يقتبس ماركس رمز العمودية من الهندسة المعمارية لوصف البنية الاجتماعية ونظام التحديدات التي تترأسه. في قمة البناء الاجتماعي، توجد "البنية الفوقية" – محددة بالتضافر– أي المؤسسات القضائية والسياسية والإيديولوجية وأنماط التفكير؛ وتوجد تحتها مباشرة "البنية التحتية" المكونة من مجموع علاقات الإنتاج الاجتماعية، أي مجموع العلاقات المفروضة على الناس والتي توحدهم ضمن كل اجتماعي باعتباره عوامل إنتاج؛ وتحتها أيضا، في درجة أدنى، "نمط الإنتاج" – الأسلوب الذي يكسب به الفرد عيشه– و"قوى الإنتاج" المادية، أي مجموع قدرات الإنتاج".[2]

1 K. Marx, *Lettre à Annenkov*, in *OEuvres I*, pp. 1439-1440.

2 M. Dubois, *Les fondateurs de la pensée sociologique*, Ellipses, 1994, p. 41.

يلخص ماركس حركية الجدل بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتغير الاجتماعي في قوله: "تدخل قوى الإنتاج المادية، في درجة معينة من التطور، في صدام مع علاقات الإنتاج السائدة، أو مع علاقات الملكية حيث كانت تتغير إلى ذلك الحين، والتي ليست سوى التعبير القانوني عنها. إلى عهد قريب، تحولت هذه الشروط، أي أنماط تطور قوى الإنتاج، إلى قيود ثقيلة. عندها بدأ عهد ثورة اجتماعية؛ وعليه يصاحب تغير الأسس الاقتصادية انقلاب سريع إلى حد ما في هذا البنيان العظيم (...) لا ينتهي المجتمع أبدا قبل أن تتطور كل قوى الإنتاج بشكل يسمح باحتوائها؛ ولا تتأسس أبدا علاقات إنتاج أرقى قبل أن تتوفر الشروط المادية لوجودها في المجتمع التقليدي ذاته. لذا لا تقترح الإنسانية إلا المهام التي تستطيع إنجازها: إذا اعتبرنا الأمور بشكل أفضل، سنرى أن المهمة تنبثق حيث تكون الشروط المادية لتحققها قد تشكلت من قبل، أو هي في طور التكوين. تبدو أنماط الإنتاج، بشكل عام، الأسيوية والقديمة والفيودالية والبورجوازية المعاصرة كحقب تقدمية للتشكلة الاقتصادية للمجتمع. إن علاقات الإنتاج البورجوازية هي الشكل النزاعي الأخير للصيرورة الاجتماعية للإنتاج. لم يعد يتعلق الأمر هنا بنزاع فردي، إننا نعتبره بالأحرى كنتاج للشروط الاجتماعية لوجود الأفراد؛ غير أن قوى الإنتاج التي تتطور في قلب المجتمع البورجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية الخاصة لحل هذا النزاع. مع هذا النظام الاجتماعي إذا ينغلق ما قبل تاريخ المجتمع البشري"[1]

من نظرية المعرفة إلى نظرية الثورة الاجتماعية

يعتبر ماركس في كتابه (رأس المال) أن الثورة حتمية ولا غنى عنها فالثورة موقف ينتج عن تفاعل عدة عوامل:

أ- تذمر واضح مزمن من قبل طبقات المجتمع تجاه الوضع القائم.

ب- انقسام بين أعضاء الطبقة الحاكمة طبقا لأهمية قطاعات الإنتاج.

ج- تكرار الأزمات واضطرادها

د- وعي الجماهير بضرورة التغيير

1 K. Marx, *Contributions à la critique de l'économie politique*, in *OEuvres I*, p. 273.

هـ - حدوث اضطرابات اجتماعية وحركية اجتماعية
و- عجز الحكام والدولة عن تجاوز الأزمة
ز- انهيار النظام القائم نهائيا.

تمثل نظرية الثورة الاجتماعية أهم أبعاد النظرية الماركسية. نقصد بالثورة الانتقال الفجائي من تشكيلة اجتماعية معينة إلى تشكيلة اجتماعية أرقى، كما كان حال الثورة الفرنسية التي نقلت المجتمع الفرنسي من التشكيلة الاجتماعية الإقطاعية إلى التشكيلة الاجتماعية البرجوازية.

تستلزم الثورة، حسب ماركس وإنغلز، الوعي الحقيقي بالتاريخ المادي، أي فهم طبيعة التغيرات الاجتماعية والتطور التاريخي لأنماط الإنتاج على أساس فلسفي مادي جدلي. ذلك أن التاريخ يمثل تعاقبا للأنماط الاجتماعية والاقتصادية وفق جدل قوى الإنتاج التي تحدد علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج. وهكذا تشكل علاقات الإنتاج البنية التحتية للمجتمع، بينما تشكل العلاقات السياسية والحقوقية والثقافية والدين والمؤسسات والأحزاب وأشكال الوعي الجماعي والايدولوجيا البنية الفوقية للأنماط الاجتماعية الاقتصادية المعنية.

يتسم كل نمط إنتاج، كما سلف الذكر، بصراع طبقي الخاص به، ويبلغ هذا الأخير ذروته مع النظام الرأسمالي لأن الإنتاج يفوق فيه الاحتياج ليتجه نحو التراكم؛ وهو ما يؤكده ماركس في كتاب الرأسمال عندما يصف الرأسمالي بالمهووس بالتحصيل الدائم للخيرات: "إن تطور الإنتاج الرأسمالي قد أبرز الضرورة الدائمة لزيادة كمّ الرأسمال المستعمل في صناعة ما، وتُلزم المنافسة الرأسمالي بمواجهة القواعد الضمنية للإنتاج الرأسمالي خوفا من أن يتم سحقه، فتدفعه هذه القواعد إلى الزيادة الدائمة في رأسماله من أجل الحفاظ عليه." ونظرا لأن تزايد الرأسمال يكون بالضرورة على حساب العمال، فإن الرأسمالية تغذي الصراع الطبقي حتى لدى العمال الذي لديهم أفكار بورجوازية، إذ يدفعهم الصراع إلى إعادة النظر في أفكارهم المغلوطة. وعموما تقوم السلطة الرأسمالية على ركيزتين: أولاهما، التحكم في وسائل الإنتاج، وثانيهما التحكم في الدولة. تنطلق الحركة الثورية من وسط الجماهير العمالية عندما تقودهم الصراع على المصالح الاقتصادية إلى مواجهة هاتين الركيزتين، كما هو الحال عندما يقرر رب العمل إغلاق المصنع فيقرر العمال احتلال المصنع للحفاظ على نمط حياتهم السابقة؛

بل يمكنهم أن يواجهوا الدولة عبر الاصطدام المباشر مع الشرطة إذا لجأ إليها رب المعمل. يتضح مما سلف أن الرأسمالية تخلق شروط صراع الطبقات الذي يؤدي إلى توعية العمال بأغليط الأفكار السائدة والمكتسبة[1].

كما يؤكد ماركس في "البيان الشيوعي" أن الرأسمالية مرحلة حتمية وضرورية في تطور البشرية، وتقدمية بالنسبة إلى الإقطاعية، لكنها مرحلة عابرة تاريخياً، وستترك المكان لعلاقات اجتماعية أرقى تنظيماً وتطوراً تتمثل في نظام العدالة الاجتماعية ومملكة الحرية على الأرض التي تتجسد في الاشتراكية الإنسانية.

عندما يتعلق الأمر بالمجتمع برمته، تنتقل الحركة الثورية من فئة العمال إلى الحزب الثوري الذي يفترض أن يوجد قبل انطلاق الصراع لأن التنظيم لا يمكن أن يبرز بشكل عفوي. ذلك أن الحزب ينشأ عبر التبادل المستمر بين الأفكار الاشتراكية وتجربة صراع الطبقات؛ مناط ذلك أن فهم المجتمع لا يكفي للتغيير، بل يحتاج إلى تطبيق هذه الأفكار على الصراع الطبقي اليومي في الإضرابات والتظاهرات والحملات لأنها تجعل العمال يدركون قدرتهم على التغيير الملموس، واكتساب الثقة في أنفسهم. وعليه، يكمن دور الحزب الثوري في دعم حركة العمال ومساندتها على تحقيق المجتمع الاشتراكي. لتحقيق ذلك، يجب أن يكون الحزب الاشتراكي الثوري أولا ديمقراطيا، أي يكون في اتصال دائم ومباشر مع الصراع الطبقي، ومن ثم مع أعضائه في موقع صراعهم؛ وأن يكون ديموقراطيا معناه أن اتجاهه يعكس التجربة الجماعية للصراع. وبذلك فالديمقراطية في هذا السياق لا تعني الانتخاب، بل النقاش المتواصل داخل الحزب، أي التحاور المتواصل بين الأفكار الاشتراكية التي يتأسس عليها الحزب. والحزب، ثانيا، متمركز لأنه حزب نشيط وليس حلقة للنقاش فقط، إذ عليه أن يتدخل بحزم في الصراع الطبقي ويستجيب بسرعة لمتطلبات الطبقة الشغيلة، وليستطيع ذلك يجب أن يتوفر على قيادة قادرة على اتخاذ القرارات اليومية باسم الحزب. إنه الحزب الذي يعمل على بناء مجتمع جديد بمجتمع

---

1 مما يعني ان إرادة التغيير ومواجهة السلطة مرتبطة بالوعى بالمصالح، يقول في ذلك إنغلز: "حيث يكون المقصود تحويل النظام الاجتماعى تحويلاً تاماً، ينبغى على الجماهير بالذات أن تشترك في هذا، ينبغي عليها بالذات أن تدرك الهدف الذي يدور النضال من أجله." (عام 1895).

العدالـة الاجتماعيـة، أي مجتمـع الاشـتراكية حيـث "تنبعـث البشـرية" حسـب تعبـير ماركس.

يقـول مـاركس في ذلـك: "لا تموت أي تشـكيلة اجتماعيـة قبـل أن تتطـور جميـع القـوى المنتجـة الـتي تفسـح لهـا مـا يكفـي مـن المجـال، ولا تظهـر أبـداً علاقـات إنتـاج جديـدة أرقـى قبـل أن تنضـج شـروط وجودهـا الماديـة في قلـب المجتمـع القـديم بالذات"[1].

هكذا تؤكد المادية التاريخية أن جوهر الثورة الاجتماعية يكمن في حل النزاع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ومن تم الانتقال من نمط إنتاج اجتماعي اقتصادي إلى آخر.

وفي أول مؤلفات ماركس وإنغلز المشتركة "**العائلة المقدسة**" حددا دور الطبقة الشغيلة والفلاحين باعتبارهم أهم قوى الإنتاج في التغيير الاجتماعي، فسماهم بصناع التاريخ الحقيقيين: "إن الطبقة الثورية نفسها هي من بين جميع أدوات الانتاج أقوى قوة منتجة"[2].

وبذلك أثبت ماركس وإنغلز، من خلال دراسة أنماط الإنتاج وجدل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أن الصراع الطبقي هو محرك التغيير والتطور في الأنماط الاقتصادية الاجتماعيـة التناحريـة. وقـد سمـى مـاركس الثـورات الاجتماعيـة في مؤلفـه "**الصـراع الطبقـي فـي فرنسـا**"، بقـاطرات التـاريخ وأكـد علـى أنها تجعـل مجرى التطـور بسـرعة عاصفة تحدث قفزة نوعية وانتقالا من تشكيلة اجتماعية إلى أخرى، تكون أرقى من سابقتها وتطلق العنان للقوى الخلاقة والجبارة للجماهير الشعبية.

ونظرا لأن النظام الرأسمالي يملك السلطة ووسائل الإنتاج فإنه مستعد للمقاومة من أجـل الحفـاظ علـى مصـالحه بجميـع الطرق المشـروعة وغير المشـروعة، لـذلك يقـر ماركس بأن عملية الغيير الاجتماعي والاقتصادي قد تكون سلمية أو عنيفة بالتناسب مع الشروط والظروف، يقول في ذلك: "يجب أن نعلن للحكومات، نحن نعرف أنكم قوة مسلحة موجهة ضد البروليتاريا ولسوف نعمل ضدكم بصورة سلمية حيث يكون ذلك ممكناً بالنسبة إلينا وبالسلاح حين يصبح هذا ضرورياً". إذ لا يهم الثمن الذي

---

1 كارل ماركس: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي.

2 ماركس وإنغلز، كتاب العائلة المقدسة، ص 45.

يجب أن يؤديه المجتمع أو الفرد مادام الهدف هو تحرير الإنسان من الاستيلاب والعبودية والاستغلال الذين يجردونه من إنسانيته.

إن الطبقة التي تقوم بهذه الثورة الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي هي طبقة البروليتاريا باعتبارها الوحيدة التي ستستلم السلطة ليس من أجل استغلال طبقة أخرى، بل لتحرير الإنسانية من كل استغلال، لذا فهي تمثل نوعا من الخلاص الإنساني. عندما تتسلم البروليتاريا زمام السلطة ستنتفي الطبقات الاجتماعية، ومن ثم تأفل الدولة لأن دورها انتهى، إنه نمط الإنتاج الشيوعي. غير أن هذه المرحلة تسبقها أخرى يطلق عليها ماركس "ديكتاتورية البروليتاريا" أو الاشتراكية، تهيئ للشيوعية.[1]

ولفهم دور البروليتاريا في حركة التغيير الاجتماعي كان لزاما على ماركس أن يحدد مفهوم "الطبقة" كالآتي: "لقد حولت الشروط الاقتصادية بداية كتلة البلد إلى عمال، وخلقت هيمنة الرأسمال لهذه الكتلة وضعية مشتركة ومصالح مشتركة؛ وبذلك صارت هذه الكتلة فعلا طبقة بالنسبة إلى الرأسمال، لكنها ليست كذلك بالنسبة إلى نفسها. في خضم الصراع الذي لم نشر سوى إلى بعض مراحله، تتحد هذه الكتلة وتتشكل في طبقة بالنسبة إلى نفسها. فتصير المصالح التي تدافع عنها مصالح الطبقة"[2]. يضيف ماركس إلى الأوصاف السالفة للطبقة الاجتماعية معيارا آخر يكمن في الوعي وتنظيم الطبقة.[3] غير أن أهم ما يحدد وجود الطبقات هو الصراع نظرا لتناقض المصالح خصوصا عندما يتم الوعي الحقيقي بمصالح الطبقة، كما يضيف هنري ماندراس صفة أخرى لمفهوم الطبقة في قوله "هناك ماركس المؤرخ الذي يصف، لكن هناك أيضا ماركس المنظر الذي يجتهد من أجل تبسيط التعارض بين الطبقات واختزالها إلى التعارض بين مجموعتين كبيرتين. إن اكتشاف هذه التناقضات عديم الفائدة؛ في حين أن إبراز هذه الخصائص المختلفة للنظرية يفرض القبض عليها في نقطتها المركزية، وأن نفهم تعريف الطبقة بالنسبة إلى ماركس: موضع في صيرورة الإنتاج. تكمن أهمية هذا التعريف في قولها بوضوح ما يحدد الطبقة: علاقة مع طبقات

---

1 K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, 1875.

2 K. Marx, *Misère de la philosophie,* 1847, in *OEuvres I*, pp. 134-135

3 K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, Costes, 1938, pp. 313-314.

أخرى (...) وهو ما يعني أن تعريف الطبقات لا ينفك عن صراع الطبقات. نكاد لا نغالي في التعبير عندما نقول أن تعريف الطبقات هو كونها في صراع."[1]

الأمر الذي يؤكده قول ماركس: "إن تاريخ كل المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات. الإنسان الحر والعبد، الأرستقراطي والعامي، السيد والقن، رئيس مجلس المحلفين والمرافق، باختصار شديد: يجد المستبِد والمستبَد نفسهما في تعارض دائم؛ لقد قادوا صراعا بلا هوادة، أحيانا خفيا وأخرى مفتوحا، ينتهي في كل مرة إما بتحول ثوري للمجتمع برمته، وإما بانهيار مختلف الطبقات المتصراعة. (...) لم يتجاوز المجتمع المعاصر، الناتج عن سقوط المجتمع الإقطاعي، النزاعات القديمة للطبقات؛ لقد أقامت طبقات جديدة وشروط هيمنة جديدة وأشكال صراع جديدة".[2]

لقد تحولت الشيوعية[3]، خلال محاولات تطبيقها، إلى ديكتاتورية الحزب الشيوعي التي أقصت الحريات الفردية؛ فهل السبب في ذلك هو المبادئ الأساسية للماركسية الكليانية التي لا تعترف بالفرد، أم يعود إلى كون الأنظمة اللاشتراكية لم تستوفي شروط النظرية الماركسية؟ إن عدم تحقق النظام الشيوعي في الواقع يحيل الماركسية إلى مجرد النظرية.

رغم هذه الآفات والنقائص لم يتوقف الماركسيون عن تطوير أو ترميم نظرية المعرفة الماركسية فقد حاول غرامشي دراسة دور البنية الفوقية للمجتمع في التغيير، ودور الطبقة العاملة في خلق مثقفين عضويين يسهمون في تغيير بنية المجتمع، كما اهتم جورج لوكاش بالبنية الثقافية ودور الوعي في التغيير الأمر الذي دفعه إلى التحاور

---

1 Henri Mendras, *Éléments de sociologie*, Colin, 1989, p. 184

2 K. Marx, F. Engels, *Le manifeste du parti communiste*, 1848, in *OEuvres I*, op. cité, pp. 161-63.

3 ظهرت فكرة الشيوعية في فرنسا سنة 1840 كوسيلة لتحرير العمال من الاستغلال، ثم تحققت هذه الفكرة في منطقة باريس عام 1871 لبضعة أسابيع، إلا أنها تجربة انتهت إلى مأساة. تعتبر الشيوعية شكلا من أشكال تنظيم المجتمع يقوم على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والربح من أجل الملكية الجماعية. يتطلب الانتقال من النظام الرأسمالي إلى المجتمع الشيوعي الخالي من الطبقات وبلا دولة مرحلة انتقالية توسم بالديكتاتورية البروليتارية. وعموما يعتبر النظام الشيوعي، الناجم عن الاشتراكية، بديلا للنظام الرأسمالي، إنه "جمعية حيث يمثل التطور الحر لكل فرد شرط التطور الحر للكل".

مع الفلسفة الوجودية. ونظرا لأن أساليب الهيمنة الرأسمالية قد تغيرت بشكل كبير عما كان يعيشه العمال في زمن ماركس، فقد كان لزاما أن يظهر الفلاسفة الماركسيون للمدرسة النقدية لفراكنفورت لتحليل أساليب الهيمنة وممارسة السلطة عبر التكنولوجيا وإشاعة اللذة، نذكر على سبيل المثال هربرت ماركيوز ويورغن هابرماس وأدورنو. أما لوي التوسير فقد عمل على توسيع وتطوير نظرية فائض القيمة في دراسته المعمقة لمؤلف ماركس (رأس المال)، إذ أكد على الحاجة إلى إعادة دراسة واكتشاف ماركس، كما حاول التوسير أن يوضح الفرق المنهجي بين العلم والايديولوجيا، قائلا: "والايديولوجيا كنظام من التمثلات يتميز عن العلم، بأن وظيفته العملية الاجتماعية ترجح وظيفته النظرية، أو وظيفة تقديم المعرفة"[1].

وبعد ظهور مفاهيم اجتماعية واقتصادية مثل الشمال والجنوب، والتقدم والتخلف كان على المنظرين الاقتصاديين المارسيين أن يعدلوا أو يوسعوا النظرية الماركسية حتى تشمل هذه المفاهيم الجديدة، فظهر العديد منها سواء في الغرب أو الشرق نذكر من بينهم توماس سنتش وسمير أمين. وأفضل قول يلخص حقيقة النظرية الماركسية تاريخيا قول إدغار موران: "في الوقت الذي كانت الشيوعية دولية في جوهرها، صارت ذائعة "في بلد واحد". وفي الوقت الذي لم يتنبأ ماركس أبدا بالسلطة المطلقة للحزب الواحد، صار هذا الأخير المعتقد الذي يمثل السلطة البروليتارية. أضحى المذهب مصدرا أكيدا للحقيقة في جميع الميادين. وصارت الماركسية اللينينية دينا رسميا مع عبادة ضريح بالنسبة إلى لينين، ثم "عبادة الشخصية" بالنسبة إلى سطالين. أثناء الترحيلات والمذابح الجماعية، ادعت الاتحاد السوفياتي الغولاك أنها "الجنة الاشتراكية" التي قضت على استغلال الإنسان للإنسان. وفي خضم أسوء منتصف ليلة لمجتمع مجدت الإيديولوجيا السطالينية، التي تدعي العلمية، دين الخلاص الدنيوي العظيم الذي سينتشر في العالم."[2]

---

1 لوي التوسير: دفاعا عن ماركس، باريس 1966، ص 238.

2 إدغار موران، **المنهج**، الجزءان الثالث والرابع: **معرفة المعرفة والأفكار**، ترجمة يوسف تيبس، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2013، ص 387-388.

النزعة النقدية
في فلسفة كارل ماركس

بشير خليفة[1]

المقدمة

مر تاريخ المجتمعات البشرية بتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية.. الخ، وهذا ما كان محط انتباه المفكرين والباحثين حول هذه التحولات؛ فطرحت كثير من النظريات والرؤى وفق دلائل وأسباب كانت وراء هذه التحولات. ومن أهم وأعظم الفلاسفة والمفكرين الذين كانت لهم وجهات نظر حول المتغيرات الحاصلة في المجتمع كارل ماركس، الذي جاء محملاً بترسانة ضخمة من المعارف، سواء في الاقتصاد، الاجتماع، السياسة، الدين. غير متناسين دور الفلسفة التي أهلت لهذا الفيلسوف الروح المعبئة بالثورية، فهو القائل: "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر المهم هو تغييره"[2].

وعلى هذا النحو اخترنا في بحثنا النزعة النقدية في فلسفة كارل ماركس، التي من خلالها وضع معالم فلسفته، سواء بنقده للمجتمع، أو الطبقية التي نشأت نتيجة التملك الخاص، والتي ساهمت بالجزء الكبير في اغتراب المجتمع، والذي حدد على أساسها بناءه الفوقي، كنشوء الدين والدولة اللذين عملا على إيهام الناس بأفكار لا وجود لها. ومن هنا أراد ماركس أن يدير البوصلة في اتجاه آخر يلغي كل الإيديولوجيات التي اهتمت بكبح قوى الإنسان، وكان هذا الاتجاه هو تغيير العالم

---

1 بشير جاسم محمد خليفة، باحث من العراق، حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة، وشارك في كتاب **الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التموقع والتوسع**، وكتاب **الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية: قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز.**

2 ماركس- انجلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1967، ص 653.

نحو سيادة الإنسان نفسه، وإطلاق العنان لحريته لا أن يكون أداة غير فاعلة في مجتمع ما.

أولاً: المجتمع في فلسفة كارل ماركس

يقول ماركس في افتتاحية البيان الشيوعي: "إن تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا لهو تاريخ الصراع الطبقي؛ إذ إن هناك الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد والخادم، المعلم والصانع. وباختصار فإن المستغِلّين والمستغَلّين كانوا دائمًا في مواجهة محتدمة، فانتظموا في صراع غير منقطع"[1].

يبين ماركس في هذا الخطاب كيف أن تاريخ المجتمع يتطور ويتحول من مرحلة إلى أخرى، هذه المراحل التي يحكمها صراع بين مالكي الإنتاج (القوى المسيطرة) وبين العمال أو العبيد (القوى غير المسيطرة)، وهو يرى أن المجتمع وما يحويه من نظم ومؤسسات لا يمكن فهمه فهمًا حقيقيًّا دون دراسته دراسة مادية تاريخية.

وعلى هذا النحو تتفهم المادية التاريخية الأفكار وتوليها عنايتها بوصفها وثائق، وتفسرها باحثة عن ظروفها وشروطها، فتتخذ نقطة انطلاقها من الناس العاملين في حياة الواقع، وعند معرفة تطور حياتهم الاجتماعية يكون من الممكن فهم أفكارهم، فليس للأخلاق ولا للدين ولا للغيبيات تاريخ مستقل؛ لأنه لا تاريخ إلا تاريخ الإنسان، فالحياة هي التي تحدد الوعي، وليس الوعي هو الذي يحدد الحياة[2].

ومن هنا يمكن أن نعد بأن الجوهر الأساسي لتطور المجتمع يكمن في عدة أفكار رئيسة هي:

1- العامل المحدد لحركة التاريخ.
2- العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.
3- نظرية القاعدة والهرم.
4- نظرية "التركيبات الاجتماعية الاقتصادية الخمس".

---

1 ماركس - انجلز: **البيان الشيوعي**، ترجمة محمد الشريح، منشورات دار الجمل، 2000، ص 37-38.

2 هنري لوفافر: **كارل ماركس**، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1972 ص 141-142.

العامل المادي وأثره على تطور المجتمع:

لقد رأى ماركس أن المجتمع ليس سوى جزء من العالم المادي، وأن الفرد هو نتاج الطبيعة الأسمى من حيث كونه واعيًا، وباستطاعته يكون علاقاته من خلال وعيه ونشاطه ولغته التي هي قديمة ربما قدم الوعي، فاللغة هي الوعي العملي الموجود أيضًا من أجل البشر الآخرين، وهي حالها حال الوعي إنما تنشأ لحاجتنا إليها لضرورة التعامل مع الناس. وهذا ما يميز الإنسان عن الحيوان الذي ليست له علاقة مع أي شيء بسبب عدم امتلاكه للوعي، وهكذا فإن الوعي منذ البداية نتاج اجتماعي، وهو يبقى كذلك ما بقي البشر[1].

إن إنتاج الإنسان في هذه الحياة سواء حياته الخاصة بالعمل أو إنتاجه للحياة بواسطة التناسل تظهر على شكل علاقة مزدوجة، علاقة طبيعية من جهة واجتماعية من جهة أخرى؛ فالعلاقة الاجتماعية التي تعني التعاون بين الأفراد يترتب عليها نمط معين للإنتاج، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون، وهذا النمط للتعاون هو بحد ذاته قوة منتجة، ويترتب على ذلك أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية، ومن ثم فإن تاريخ البشرية يجب أن يدرس ويعالج دائمًا في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة[2]؛ إذ إن الصناعة والمبادلة مرتبطة بالبناء الاقتصادي الذي يؤثر على الدوام بالتاريخ البشري، فالتطور الاجتماعي والتاريخي يحدده إنتاج السلع والخبرات المادية التي تلعب دورًا مهمًّا وحاسمًا في عملية التطور، وعلى هذا نقول إن تعبير الإنتاج يحمل في رأي ماركس فئتين تشكلان حجر الزاوية في تطور المجتمع، وهما:

1- علاقة البشر بالطبيعة، وهذه العلاقة تحددها قوى الإنتاج، هذه القوى التي تعني الوسائل والآلات التي يؤثر الإنسان بواسطتها في الطبيعة.
2- علاقة البشر فيما بينهم، ويعبر عنها (بعلاقات الإنتاج)، التي تعني مجموعة الروابط الاقتصادية التي تقوم بين الناس، كتقسيم العمل وشروط التبادل، والبيع والشراء وتوزيع المنتجات.

---

1 كارل ماركس – فردريك انجلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976، ص 39.

2 **الإيديولوجية الألمانية**، ص 38 – 39.

إن الإشارة إلى العلاقات الإنتاجية باعتبارها العلاقات الرئيسة سمح لماركس أن يصوغ مفهوم "التشكيلة الاجتماعية"، التي تعرف بأنها: "مجموعة من الظواهر والعمليات الاجتماعية، يكمن في أساسها نوع من العلاقات الإنتاجية الاقتصادية بين الناس"[1].

وعلى هذا فإن تطور المجتمع يمثل تبدلاً قانونيًا لإحدى المراحل الاجتماعية بغيرها تكون أكثر تكاملاً، كما هو الحال في الانتقال من المرحلة المشاعية إلى آخر المراحل، وهي الشيوعية التي تنبأ بها ماركس في **الإيديولوجية الألمانية**.

إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة؛ فليس وعي الناس وحده هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم هو الذي يحدد وعيهم الاجتماعي[2].

ونعني بالوجود الاجتماعي: كل ما يرتبط بالبناء التحتي، أي حياة المجتمع المادية المتمثلة بالنشاط الإنتاجي، والعلاقات الاقتصادية الناشئة بين الناس في عملية الإنتاج.

أما الوعي الاجتماعي فهو كل ما يتصل بالبناء الفوقي للمجتمع، كالأفكار والنظريات والآراء التي يسترشدون بها في نشاطهم العملي.

إن القسم الأعظم والأهم من عمل ماركس ليس وضعه مخططًا عامًّا عن المجتمع، بل كونه درس مجتمعًا مشخصًا محددًا في الزمان والمكان – المجتمع البرجوازي الرأسمالي في الغرب – محللاً تناقضاته الواقعية، متابعًا نشوءه وازدهاره، كاشفًا آلية سيره وعوامل سقوطه، فهذا المجتمع الذي ولد بعد المجتمع الزراعي لم يقض على الفوارق الطبقية، بل زادها وكثرها مع ازدياد المصالح والمصانع والسوق التي توزع بها البضاعة، وهذا الحال قد أدى إلى شرخ أكبر في المجتمع مما كان عليه في المجتمع الزراعي؛ فكبرت الفجوة بين المجتمع وازدادت الطبقية التي حافظت على وجودها الدولة وأصحاب رؤوس الأموال. وعلى هذا نجد ماركس يحاول إيجاد منفذ تخليصي للمجتمع من حياته المتأزمة، بمطالبته بانفصال المجتمع المدني عن السياسة. ومعنى ذلك أن المواطن في الدولة وفي المجتمع المدني يجب فصلهما، وعلى الفرد أن يتكفل بالانفصال الأساسي

---

1 افانا سيف: **أسس الفلسفة الماركسية**، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط4 منشورات الطريق الجديد، 1978، ص 154.

2 لينين: **كارل ماركس، سيرة مختصرة وعرض للماركسية**، سلسلة دار الرواد المزدهرة، 2008، ص 26–27 ينظر كذلك معن زيادة: **موسوعة الفلسفة**، مركز الإنماء القومي المجلد الثاني، القسم الثاني، 1988، ص 1169.

في داخل ذاته، حتى يكون مواطنًا حقيقيًا واضعًا نفسه في تنظيمين مختلفين، هما: التنظيم البيروقراطي، والتنظيم الاجتماعي للمجتمع المدني، والذي في داخله يقف الفرد خارج الدولة بوصفه إنسانًا خاصًا؛ ذلك أن المجتمع المدني لا يلامس الدولة السياسية، بينما التنظيم البيروقراطي وهو تنظيم الدولة السياسية يتعلق بالفرد كنقيض صوري في تنظيم المجتمع المدني، ولكي يتصرف الفرد بوصفه مواطنًا حقيقيًا في الدولة عليه أن يكتسب المغزى السياسي؛ لأن وجود الدولة كامل بدونه، ووجوده في المجتمع المدني كامل بدون الدولة. ومن هنا أصر ماركس على محو هذه الثنائية في المجتمع العقلاني الذي سيكون من واجبه متعاونًا وشاملاً للجميع من دون استثناء؛ إذ سيكون ظهور هذا المجتمع جليًا عن طريق الصراع الطبقي، والتحلل الأقصى للمجتمع المدني والدولة السياسية، وسيكون حملة هذا التحول هم الطبقة البروليتارية[1].

هذه الطبقة تحاول إيجاد الإنسان الحقيقي من خلال عتقه من كل الإيديولوجيات، وإرجاعه إلى نفسه الفعلية بوصفه موجودًا اجتماعيًا نوعيًا في كل حياته اليومية وفي عمله المفرد وعلاقاته الفردية، عندما يدرك الإنسان وينظم قواه كقوى اجتماعية، ومن ثم لا يعود يفصل هذه القوة الاجتماعية عن نفسه على شكل قوة سياسية[2].

وبهذا يرى ماركس أن الصراع بين المجتمع المدني والدولة السياسية ما هو إلا تعبير عن صراع داخل الإنسان نفسه، إذ إن المواجهة هذه ما هي إلا مواجهة حديثة؛ لأن التقسيم الصارم في العصور الوسطى بين المجتمع والدولة لم يكن له وجود، فحياة الإنسان المادية بتمامها كانت مشربة بالأشكال الدينية والسياسية.

لقد أكد ماركس أن المجتمع البشري وما يحويه من نظم ومؤسسات لا يمكن فهمه فهمًا حقيقيًا دون دراسته دراسة مادية تاريخية، بمعنى دراسة العامل الاقتصادي الذي يعده ماركس العامل المحرك للتاريخ، والذي يحكم منطق التاريخ ومساره، والذي فيه تنتقل المجتمعات من حالة لأخرى، وعلى أساسه تتشكل البنى الفوقية للمجتمعات التي امتازت بالطبقية والصراع الطبقي.

---

1 **الأسس الأخلاقية للماركسية**، ص 93

2 **حول المسألة اليهودية**، ترجمة محمد عيتاني، مختارات من السياسة العالمية (1)، اعتمادًا على طبعة باريس، 1952.

فالطبقية تتكون في المجتمعات التي تجعل من وسائل الإنتاج حكرًا على طبقة دون أخرى، لذا فإن الذين لا يملكون أي وسيلة للإنتاج لا يستطيعون العيش إلا إذا وضعوا أنفسهم في خدمة من يملكها، فيعمل البعض ويستغل الآخرون هذا العمل، وبالتالي سينقسم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متصارعة[1].

ثانيًا: الملكية الخاصة وأسباب ظهور الطبقية

إن المجتمع المشاعي لم تكن فيه طبقات، وإنما ظهرت الطبقات في حقبة انحلال هذا المجتمع. ويمكن أن نقول إن أول تقسيم اجتماعي كبير قد تجلى في انفصال قبائل عن جمهور القبائل العام، وأن ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هو السبب الرئيسي لظهور الطبقات، ويرتبط ظهور الطبقات ارتباطًا وثيقًا بظهور وتطور التوزيع الاجتماعي للعمل[2].

فملكية الأراضي الزراعية كانت السبب الأول لظهور الطبقية؛ ذلك أن اقتطاع الأرض أدى إلى الاحتكار الذي سبب ظهور طبقات أخرى غير مالكة، وهم طبقة الفلاحين الذين يعملون في الأرض بأجور قليلة تكفي لسد رمق العيش.

إذن لا يكون تقسيم العمل واقعيًا إلا منذ اللحظة التي يكون فيها انقسام بين العمل المادي والعمل الذهني، إذ إن في هذه اللحظة يتاح للوعي الانطلاق في تكوين الأفكار والتصورات، كالأخلاق والدين والفنون.. الخ. لكن إذا كانت هذه الأفكار تدخل في منازعات وتناقضات مع الظروف السائدة، فهذا دليل على أن الواقع الاجتماعي هو بالأصل داخل في منازعات وتناقضات مع القوى المنتجة الراهنة[3].

وعلى هذا فالظروف الاجتماعية تؤثر بشكل دائم على الوعي المجتمعي الذي سيكون انعكاسًا للواقع، ولو أراد المجتمع التخلص من الظروف السائدة، فإن الإيديولوجيات التي أنجبتها الظروف ستعمل على كبح جماح المجتمع من الأفكار

---

1 جورج بولتيزر، جي بيس، موريس كافين: **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية بيروت، ج2، 25، 26.

2 بودستنيك وسبيركين: **عرض موجز للمادية التاريخية**، دار التقدم موسكو، ص 71.

3 هنري لوفافر: **كارل ماركس**، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1972، ص 127

الثورية، بل ستساهم في تبرير الظروف السائدة في المجتمع؛ ذلك أن الإيديولوجيات هي أفكار الطبقات المهيمنة، وبالتالي ستكون هي أيضًا أفكارًا مهيمنة على المجتمع، وهذا يعني أن الطبقة المسيطرة ماديًّا في المجتمع هي أيضًا القوة المسيطرة فكريًّا وروحيًّا، فالأفكار السائدة والمهيمنة ما هي إلا التعبير الإيديولوجي عن العلاقات الاجتماعية الواقعية المهيمنة.

إن التطور التاريخي يحدث بشكل جدلي عن طريق التعارض بين قوى الإنتاج والتنظيم الاجتماعي؛ لأن الجانبين لا يتطوران بالإيقاع نفسه، فقوى الإنتاج تتطور دون انقطاع، وعلى خلاف ذلك فإن التنظيم الاجتماعي يميل إلى تثبيت تكييفه مع قوى الإنتاج القديمة، وعرقلة علاقات الإنتاج الجديدة الآخذة في التشكل. وفي هذه الحالة ينشأ تنظيم اجتماعي جديد من خلال القضاء على التنظيم الاجتماعي القديم، حيث تنشأ معه علاقات اجتماعية جديدة لتتكيف مع قوى الإنتاج الجديدة، وهذا التكيف بين التنظيم الاجتماعي وقوى الإنتاج الجديدة هو الذي يشكل الثورة، ويتكيف مع كل مرحلة من مراحل تطور قوى الإنتاج شكل جديد لتقسيم العمل[1].

ويمكن القول إن كل تبدل أساسي في حالة القوى الإنتاجية ينعكس في علاقات الإنسان الاجتماعية وبالتالي في علاقاته الاقتصادية، إذ يرى المثاليون أن العلاقات الاقتصادية هي من وظائف الطبيعة البشرية، أما ماركس والماديون فقد أصروا على أنها من وظائف القوى الإنتاجية الاجتماعية[2]. وفي سياق تطور القوى الإنتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوى إنتاجية ووسائل تداول، لا يمكن إلا أن تكون ضارة في إطار العلاقات القائمة، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة بل قوى هدامة (الآلات، والمال)، كما تنشأ –وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة– طبقة تتحمل جميع أعباء المجتمع، من دون الاستمتاع بميزاته[3]، فالقوى الإنتاجية الجديدة ستكون عائقًا أمام العلاقات القائمة التي لا تزال ترزح تحت وطأة التنظيمات القديمة، مما سيؤول بالأمر إلى عدم مواءمة بين العلاقات القديمة وبين القوى الإنتاجية الجديدة.

---

1 أوغست كورنو: **أصول الفكر الماركسي**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1970، ص 120.

2 بيلخانوف: **المفهوم المادي للتاريخ**، ترجمة عامر عبد الله، مطبعة الآداب النجف الأشرف، ط2، 1971، ص 49.

3 كارل ماركس، فردريك انجلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ص 48.

ثالثًا: الهيمنة الطبقية

لاحظ المفكرون والفلاسفة انقسام الناس إلى طبقات في المجتمع منذ ما قبل ظهور النظرية الماركسية، ولكن بسبب مثاليتهم في فهم الحياة الاجتماعية، فإنهم لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأساس الموضوعي لانقسام المجتمع إلى طبقات، ولم يروا أن أساس انقسام المجتمع إلى طبقات ينبغي البحث فيه في الإنتاج الاقتصادي – الميدان الرئيسي للعلاقات الإنسانية.

ومن العبث القول إن ماركس مخترع الصراع الطبقي؛ فهو لم يكن أول من لاحظ الصراع الطبقي، بل سبقه إلى ذلك عدد من المفكرين، ولكنه كان أول من اكتشف أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ والقانون الأساس لتطوره[1]. وهو يؤكد ذلك برسالة يقول فيها:

أما فيما يتعلق بي، فلا يرجع الفضل لي باكتشاف وجود الطبقات ولا باكتشاف النضال بينها، فلقد وصف مؤرخون برجوازيون قبلي منذ زمن بعيد تطور هذا النضال التاريخي، كما شرح اقتصاديون برجوازيون التركيب الاقتصادي. أما ما أحدثته أنا فهو:

1- برهنت على أن وجود الطبقات لا يرتبط إلا بأطوار التطور التاريخي الذي يحدده الإنتاج.
2- أن النضال الطبقي يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا.
3- أن هذه الدكتاتورية نفسها لا تكون إلا مرحلة انتقال لإلغاء جميع الطبقات، والانتقال لمجتمع بدون طبقات[2].

بهذا نشاهد ماركس معللاً وجود الطبقات من خلال تقسيم العمل الحاصل في المجتمعات، هذا التقسيم الذي وجد إبان وجود مجتمعات الملكية الخاصة. كما نلاحظه يرسم طريقًا للمجتمع الشيوعي من خلال نضال الطبقات العاملة ضد مالكي الإنتاج، فما أن يتحقق المجتمع الشيوعي حتى تنتفي الفوارق الطبقية ويعم السلام في المجتمع، وتنتفي الحاجة بسبب انتفاء الملكية الخاصة.

---

1 جورج بوليتزر، جي بيس، موريس كافين: **أصول الفلسفة الماركسية**، ص 403.
2 كارل ماركس: **البيان الشيوعي**، ص 2.

ويرى ماركس أن الطبقات تكون موجودة متى ما كانت علاقات الإنتاج منطوية على تقسيم متمايز في العمل، وهذا التمايز يُمكن لأقلية ما أن تضع يدها على فيض الإنتاج، وبالتالي ستدخل في علاقة استغلالية مع جمهور المنتجين العريض[1].

ويعتبر ماركس أن الصراع الطبقي هو المحرك للتطور الاجتماعي، خلافًا لفلاسفة آخرين يرون أن الصراع الطبقي معيقًا لهذا التطور، ويرون أنه يشكل انحرافًا عن المجرى الطبيعي للتطور الاجتماعي؛ فالصراع الطبيعي ينشأ عن تعارض مصالح الطبقات، إذ في المجتمع البرجوازي يأخذ الصراع الطبقي ثلاثة أشكال رئيسية: الصراع الاقتصادي، والصراع السياسي، والصراع الإيديولوجي. ويمثل الصراع الاقتصادي من الناحية الزمنية الشكل الأول للصراع، وهذا الشكل له أهمية كبرى؛ لأن قانون التراكم الرأسمالي لا بد أن يسوق إلى إفقار الطبقة العاملة. أما الصراع السياسي فهو امتداد للصراع الأول، سيما في عهدنا هذا؛ إذ إن الإضراب الاقتصادي يأخذ بعدًا سياسيًا. أما بالنسبة للصراع الإيديولوجي فهو يهدف إلى تحرير الطبقة العاملة من آثار العقلية والأفكار البرجوازية. وقد اتخذ الصراع الطبقي في مجرى التطور التاريخي للمجتمع صورًا مختلفة؛ فمفكرو العالم القديم ومؤرخو عصر النهضة وصفوا وقائع الصراع الطبقي بأشكال وصور مختلفة، إلا أن ماركس كشف الصورة المخالفة، إذ وجد أن مصدر الصراع هو التناقضات التناحرية بين المستغِلّين والمستغَلّين[2].

لقد رأى ماركس أن تاريخ المجتمع كله عبارة عن صراعات متعاقبة بين الطبقة المستغلة والطبقة المستغلة[3]، وأن هذه الصراعات هي نتيجة لطرائق الإنتاج السائدة في الحقب المختلفة، الطرائق التي نجح بها الناس في إمداد أنفسهم بالحاجات المادية، والحاجات الأخرى كالأفكار، مثل الدين والسياسة والفلسفة، وهي في الحقيقة نتيجة للعلاقات الاجتماعية، ونحن عندما نتفهم الوضع الاقتصادي في مجتمع ما نستطيع فهم كل ما يقوم عليه ذلك المجتمع من سياسة وتشريع وعقائد دينية وفلسفية.. الخ[4].

---

1 أنطوني غيدنز: **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، دار الكتاب العربي بيروت، 2009، ص 81.

2 بودستنيك وسبيركين: **عرض موجز للمادية التاريخية**، ص 76.

3 كارل ماركس: **البيان الشيوعي**، ص 42.

4 انجلز: **الاشتراكية بين الخيال والعلم**، ص 47.

إذن الصراع بين المستغِلّين والمستغَلّين قد وصل إلى نقطة جرد فيها المستغَلّون - وهم طبقة البروليتاريا - من كل حقوقهم، واضطروا إلى المطالبة بالحقوق الأولية الإنسانية، وبهذا أصبحت الطبقة التي تملك الآلات وتسيطر عليها عاجزة عن توزيع منتجاتها، وكان عجزها عن ذلك في ازدياد مستمر، وعليه فإن انتصار العمال على أصحاب العمل باستيلائهم على الآلة سيجهز على المجتمع الطبقي تمامًا، ويحرر روح الإنسان نحو عالم تملؤه المساواة[1].

رابعًا: رؤية ماركس للدين

إن الأطروحة الرئيسة لماركس في الدين هي أن الدين ليس تعبيرًا عن ماهية الإنسان، عن الإنسان كنوع، أي ليس صفة ملازمة له، لا يولد مع الإنسان، بل يكون محايثًا له، نطفة عضوية في كيانه، لكنه إفراز شروط تاريخية معطاة اجتماعيًّا، يأتي من التاريخ والمجتمع وينمو ويتطور ويتغير ويختفي في مسار الحركة التاريخية[2].

وبهذا نجد ماركس يوظف الدين توظيفًا سياسيًّا عبر مراحل تاريخية، فقد قال إن المرحلة المشاعية البدائية لم يكن فيها وجود واضح للدين؛ لأن الناس كانوا على قدم المساواة يعملون جميعهم في الصيد، ويقتسمون عائد عملهم الذي كان يكفي بالكاد إبقاء وجودهم، إلا أنه وبعد اكتشاف الزراعة بدأ الإنسان يستقر في أماكن معينة لينكب على العمل الزراعي، فوجد من خلال ذلك فائضًا من الرزق، حتى استولى عليه بعض الأفراد، ومن هنا نشأ أول انقسام في التاريخ للمجتمع، حيث انقسم المجتمع إلى طبقتين متناقضتين: الأولى هي الأقوى والمسيطرة على الثانية الأضعف العاملة غير المسيطرة، فيرى ماركس بذلك أن انقسام المجتمع إلى طبقات أوجد شكلاً جديدًا لعلاقات الإنتاج، هو شكل العلاقة بين السادة والرقيق الذي بدوره أدى إلى إيجاد فكرة الدين التي ستحاول رفع معنويات المضطهد النفسية أمام القوة المسيطرة عليه[3].

---

1 إدموند ولسن: **تاريخ الفكر الاشتراكي المعاصر من فيكو إلى لينين**، ترجمة يونس شاهين، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1973ص 140.

2 فيصل دراج: **الماركسية والدين**، دار ابن خلدون، بيروت، 1981، ص 51.

3 طارق حجي: **الشيوعية والأديان**، ط3 مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، كويت، 1980، ص 20.

وبهذا يمكن القول إن الشعور الديني يكون موجودًا بصورة واضحة عندما يوجد تفاوت طبقي بين البشر، في هذا التفاوت تكون هناك طبقة مسيطرة، وأخرى تابعة لها تذعن لما تملي عليها الطبقة الأولى.

يعتبر ماركس أن الدين ليس له وجود حقيقي، بل إن وجوده وهمي يتخيله الفرد أو المجتمع، إذ يرى أن "كل دين ليس سوى انعكاس واهم في دماغ البشر للقوى الخارجية التي تهيمن على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى ميتافيزيقية، ففي بداية التاريخ كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة لهذا الانعكاس الذي يتحول لدى مختلف المجتمعات إلى التشخيصات الأكثر اختلافًا.. لكن لم تلبث أن دخلت الميدان إلى جانب القوى الطبيعية قوى اجتماعية تنتصب أمام البشر، وتبدو غريبة كل الغرابة؛ فهيمنت عليهم بنفس مظهر الضرورة الطبيعية وقوى الطبيعة ذاتها سواء بسواء، وأن الشخصيات الوهمية الفائقة التي لم تكن تنعكس فيها في البدء سوى قوى الطبيعة الخفية، تتلقى من وراء ذلك صفات اجتماعية وتصبح ممثلة القوى التاريخية، في مرحلة أكثر تقدمًا من التطور تنقل جملة الصفات الطبيعية والاجتماعية للآلهة الكثيرة العدد إلى إله واحد كلي القدرة، ليس سوى انعكاس للإنسان المجرد"[1]. وعلى هذا النحو، فإن ماركس يرى بأن هناك دينًا طبيعيًا ودينًا اجتماعيًا.

الدين الطبيعي والدين الاجتماعي:

إن الدين الطبيعي غير منفصل عن الدين الاجتماعي؛ ذلك أن الدين الطبيعي يسقط نفسه على الدين الاجتماعي، فلقد وجد الدين الطبيعي في المجتمعات السابقة على المجتمع الطبقي، حيث كان الإنسان مرتبطًا بشكل سليم بإطاره الاجتماعي، ولم تكن التناقضات الاجتماعية ظاهرة وبالغة حد تهديد وحدة علاقات المجموعة الاجتماعية؛ فالدين كان هنا طبيعيًا وناتجًا عن التعارض بين الإنسان وقوى الطبيعة[2].

وبخروج المجتمعات من مرحلتها الطبيعية ودخولها في التاريخ الطبقي ظهر الدين الاجتماعي، حيث ظهر تقسيم العمل بشكليه اليدوي والفكري في إطار اجتماعي

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين**، ص 112-113.

2 فيصل دراج: **الماركسية والدين**، ص 53.

محكوم بالتناقض الطبقي، فحلت الرموز الحاكمة محل الرموز الطبيعية، الرموز الحاكمة التي ستسيطر على مجريات الأمور والتي ستكون لها الأولوية في أن يذعن لها المجتمع، فكما كان المجتمع يجعل من الطبيعة صنمًا في الحقبة البدائية، نراه أيضًا في مجتمع البرجوازية يصنم ويخضع للعلاقات الاقتصادية التي خلقها المجتمع، فالناس هم "منتجو امتثالاتهم، وتصوراتهم، وأفكارهم"[1].

وليس للأخلاق ولا للدين ولا للغيبيات تاريخ مستقل؛ لأنه لا تاريخ إلا تاريخ الإنسان، أي تاريخ الناس بمجموع علاقاتهم، فليس الوعي هو الذي يحدد حياة المجتمع، بل إن حياة المجتمع هي التي تحدد وعيهم[2]. وهذا يعني أن البناء التحتي هو الذي يؤثر على الدوام في البناء الفوقي، وهكذا تكون الأفكار والتفسيرات المثالية هي نتاج مجتمع، أي صناعة المجتمع على مر التاريخ؛ فالفكرة تتغير وتتطور على طول السير التاريخي كما هو الحال مع الدين، الذي يتغير بتغير المجتمع وعلاقاته الإنتاجية، وبالتالي ستكون نظرة ماركس للدين غير شاذة عن الخطوط العامة لنظريته التاريخية (المادية التاريخية).

إذن فالدين كأي شكل من أشكال الإيديولوجية الأخرى التي لا تملك أي استقلال منفرد، بل إنها تعاني من التبعية والتأثر بالوجود الاجتماعي، وكذلك بالظروف والشروط الاجتماعية والتاريخية المرافقة لذلك الوجود[3].

ومن هنا فإن الاعتقادات الدينية هي شكل مؤثر على الدوام بالمجتمع، وإن كانت من نتاج المجتمع نفسه، لكنها تتغير بتغير الوجود الاجتماعي؛ فالاعتقادات الدينية ما هي إلا مرآة معكوسة من أفكار المجتمع، وحتى ما إن يتغير المجتمع سواء كان بالإيجاب أو السلب تتغير الثقافة الدينية، فتاريخ المجتمع يظهر أن التغير في الوجود الاجتماعي للناس يقابله تغير مماثل في وعيهم، فالأفكار القديمة تختفي وتموت ثم تبرز أفكار جديدة مطابقة للظروف الجديدة، وهذا يدل على أن البشر هم منتجو أفكارهم وتصوراتهم وقوانينهم وأخلاقهم ودينهم وميتافيزيقاهم.

---

1 هنري لوفافر: **كارل ماركس**، ص 121.

2 كارل ماركس: **نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة أنطوان حمزة، سورية، بدون تاريخ، ص 55.

3 افانا سيف: **الفلسفة الماركسية**، ص 87، كذلك ينظر وحيد الدين خان: **سقوط الماركسية**، ترجمة ظفر الإسلام خان، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، 1987، ص 96.

وكما يرى ماركس أن الدين يتغير بتغير المجتمع وتغير علاقاته الاقتصادية، فهو بطبيعة الحال سيكون بناء فوقيًا ملازمًا لمجتمع ما، وهو وعي اجتماعي يتحدد بتحدد الوجود الاجتماعي، ومتى ما تغير الوجود الاجتماعي للناس سيقابله تغير مماثل في وعيهم، فالاعتقادات الدينية مرآة معكوسة من المجتمع وما أن تغير المجتمع تتغير ثقافاتهم مع هذا التغير، ولهذا يقول ماركس: "ما العالم الديني سوى انعكاس العالم الواقعي"[1].

الدين أفيون الشعب:

لقد تحملت الماركسية أقسى الهجمات عندما صاغ ماركس هذه العبارة في نقد فلسفة الحق عند هيجل. كما إن هذه العبارة أصبحت شعارًا للمذهب الماركسي بحسب الإيديولوجيات المضادة لهذا المذهب؛ فاستغلها الناقمون على الماركسية وجيشوا الجيوش من أجل إضعاف المذهب الماركسي، وليس من أجل رد اعتبار للأديان بصورة عامة، وهذا ما فسح المجال إلى تقويض الفكر الماركسي الذي أخذ بالتوسع في بلدان العالم لاسيما وطننا العربي؛ فكانت هذه العبارة العامل الرئيسي الذي مهد في تقويض الفكر الماركسي في العالم. وهذا ما كان واضحًا في بلادنا العربية بصورة عامة عندما أخذت ثقافتنا تنتقد ماركس من هذه العبارة، تاركين نظريته في التاريخ والاجتماع، وتاركين هذا الرجل الموسوعي بما قدمه من نظريات أخذت بنظر اعتبار الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاديين. أما نحن فقد أصبحنا عندما نسمع ماركس أو الماركسية نتذكر فورًا عبارة "الدين أفيون الشعب"، تاركين ما تجره هذه العبارة خلفها من معان.

يرى ماركس أن الدين هو مخدر للشعب، وأن الإنسان يثمل به كما يثمل بالخمر، ويرى أنه يلهي الإنسان عن الاهتمام بالجانب الاقتصادي والاجتماعي؛ فهو يلهيه ويحذره من متابعة دوره المطلوب ونشاطه العام في حياته الاقتصادية والاجتماعية، فيقول: "الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع، وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم؛ لأنهما بالذات عالم مقلوب. الدين هو

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **رأس المال**، الكتاب الأول (تطور الإنتاج الرأسمالي) (1)، ص 117.

النظرية العامة لهذا العالم، منطقه في صيغته الشعبية، موضع اعتزازه الروحي، حماسته، عزاؤه وتبريره الشاملان، إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني؛ لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعًا حقيقيًّا. إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذاك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية. إن التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية. الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما إنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح.. إنه أفيون الشعب"*[1].

فالدين هو أفيون للجماهير التي تعاني تمزقًا في العلاقات الاقتصادية، ولكن المستغلين الذين يستفيدون من الشقاء الاقتصادي الذي يعاني منه الشعب سيكون لهم الدين غطاءً لاستغلالهم للناس؛ وذلك لأن الدين سيكون تبريرًا لهم في الدرجة الأولى، وتخديرًا للجماهير التي تعاني التمزق في الدرجة الأولى، فإقصاء الدين بوصفه سعادة وهمية للبشر أمر مطلوب من سعادتهم الواقعية، والدعوة إلى أن يتخلوا عن أوهامهم هي دعوة للتخلص من الظروف التي أنجبت هذه الأوهام، وبالتالي إن نقد الدين هو مدخل رئيسي لنقد هذا الوادي المليء بالدموع التي منها يستمد الدين هالته المقدسة[2].

من خلال ما تقدم يرى ماركس أن الدين يهدف إلى تحلي الإنسان بالصبر، كما يهدف إلى جعله غاضًّا للنظر عن المنافع والحقائق الأرضية، فالمعتقدات الدينية تحث الإنسان على أن العالم الأرضي زائل بعكس العالم الآخر الأبدي الذي سيجد فيه الإنسان ما غاب عنه في عالم الأرض، وبالتالي ستشل تلك الأيديولوجية فعالية الإنسان، لذلك يدعوه الأفيون أو التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، ويبين أن الدين

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل)**، ص 33-34، ينظر كذلك في **معجم الماركسية النقدي**، ص 693.

* إن مضمون أفيون الشعب الذي طرحه ماركس هو نفسه مضمون طرحه عالم الاجتماع دوركهايم، القائل إن الدين يغري الفقراء ويعلمهم الاقتناع بما هو مقسوم لهم عن طريق إبلاغهم عن الطبيعة الإلهية – السماوية للنظام الاجتماعي.. ينظر أنطوني غيدنز في مؤلف **الرأسمالية والنظرية الاشتراكية الحديثة**، ص 340.

2 المصدر نفسه: ص 34. ينظر كذلك روبرت س. سولمون: **الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)**، ترجمة حسون السراي، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية العراق بغداد، العارف للمطبوعات بيروت، ط1، 2009، ص 170.

استمر لعهود طويلة يلعب الدور المخدر للمظلومين والمهدئ لهم ولأوجاعهم في الحياة، والمثبط لعزمهم على الثورة ولتذمرهم على الأوضاع التي يرزحون في أغلالها ويتجرعون آلامها، فهو المخدر الذي تتجرعه الطبقات الدنيا في المجتمع، الطبقات المطحونة والمظلومة والمستغلة من قبل الطبقات المسيطرة والقوية والمستغلة للمجتمع؛ فتبقى الطبقات المظلومة ساكنة في وضعها وقابلة عما أصابها، منتظرةً للتعويض الذي ستحصل عليه في العالم الآخر بعد موتها[1].

ترى الماركسية أيضًا أن الدين هو حصيلة التناقض الطبقي، زاعمة أن الدين نابع من أعماق البؤس، والبؤس نابع من الطبقات الحاكمة التسلطية الذي بدوره يملأ نفوس الطبقة المضطهدة، الذين ينسجون لأنفسهم الدين ليجدوا فيه السلوى والأمل، فالدين هو إيديولوجية البائسين والمضطهدين وليس من صنع الحاكمين؛ لأن الدين من وجهة نظر ماركس يستمد أصوله من شعور الإنسان بالعجز أمام قوى الطبيعة.

والسؤال هنا: إذا كان الدين نابعًا من أعماق البؤس حسب رأي ماركس، فبماذا يفسر ماركس تدين الطبقات المترفة؟

يرى ماركس أن الشعور الديني لا يمكن له الوجود في المجتمع الاشتراكي الشيوعي؛ لأن الدين لا يشكل بنية فوقية لهذا المجتمع، ولأن مجتمع الاشتراكية خال من الهرم الطبقي بعكس المجتمعات السابقة على الاشتراكية؛ إذ إن الأفكار الدينية في هذه المجتمعات تكون وسيلة للهروب والابتعاد عن تأمل حالة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وعليه ينقد ماركس الدين ويجد أن سعادة الإنسان الحقيقية هي في تحقيق دوره في الحياة بجوانبه الاقتصادية والاجتماعية، وهذا التحقيق لا يكون بشكل اعتباطي أو تطوري، أي الوصول إلى أعلى مراحل التطور الاجتماعي والاقتصادي، بل من خلال تغيير الواقع بتحقيق الثورة الاقتصادية والاجتماعية، فالجانب النظري والأفكار الغيبية لا يمكن أن تحقق للإنسان الصورة المرجوة منها، إنما الجانب العملي هو الذي يحقق هذه الغاية. وعلى هذا النحو حاول ماركس أن يجد حلاً عمليًا لكل التناقضات الموجودة؛ فوجد أن نقد الدين هو شرط لكل نقد[2].

---

1 طارق حجي: **الشيوعية والأديان**، ص 21.

2 هنري لوفيفر: **ماركس وعلم الاجتماع**، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1971، ص 11.

يرى ماركس أن النقد نزع عن السلاسل الزهور الوهمية التي كانت تغطيها، لا لكي يحمل الإنسان قيودًا غير مزخرفة، بل لأجل أن يقذف بالسلاسل بعيدًا ويقطف الزهور الحية. إن نقد الدين يدمر أوهام الإنسان لكي يفكر، يعمل، يكيف واقعه بصفته إنسانًا تخلص من أوهامه وبلغ بتخلصه هذا سن الرشد، لكي يدور حول نفسه، حول شمسه الواقعية، فالدين شمس وهمية تدور حول الإنسان مادام الإنسان لا يدور حول نفسه[1]. لكن السؤال هنا: ألا يمكن للإنسان أن يعمل أو ينتج وهو واهم؟ وهل كل الحالمين الواهمين كما يراهم ماركس غير منتجين؟ وإذا كان الأمر كذلك، هذا يعني أن المنتجين من هم غير المؤمنين حصرًا! وهذا ما لا يقبله واقع الحال.

إن مهمة التاريخ إذن بعد زوال عالم ما وراء الحقيقة، هي أن يقيم حقيقة هذا العالم، تلك هي بالدرجة الأولى مهمة الفلسفة، التي تخدم التاريخ وذلك بعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاغتراب الذاتي للإنسان، فالفلسفة بواسطتها تؤدي إلى زوال الدين واقتلاع الاغتراب الديني الذي هو أصل لكل ضياع آخر[2]، وعندها "يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، نقد الدين إلى نقد الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة"[3].

خامسًا: الإيديولوجية والاغتراب الديني

الإيديولوجية الدينية:

إن مفهوم الإيديولوجية هو من أكثر المفاهيم التي جاء بها ماركس شمولاً وابتكارًا، وهو أيضًا أصعبها وأكثرها غموضًا، لكنه لم يكن مفهومًا ابتدعه كارل ماركس، بل إن لفظة إيديولوجية قد سبقته إليها مدرسة فلسفية فرنسية ذات نزعة تجريبية حسية، كان لها نفوذ في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن الذي لحقه[4].

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين (إسهام في نقد فلسفة الحق)**، ص 34.
2 هنري لوفيفر: **ماركس وعلم الاجتماع**، ص 7.
3 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل)**، ص 34.
4 هنري لوفيفر: **ماركس وعلم الاجتماع**، ص 65.

تناول ماركس معنى هذه الكلمة بالتغيير، فبعدما كانت الإيديولوجية تشير إلى نظرية تتولى الشرح والتوضيح، أصبحت تدل على أفكار توضع من قبل أفراد معينين، وهذا ما عملت عليه الطبقة المسيطرة في كل عصر. يقول ماركس: "إن الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون الوعي، وبنتيجة ذلك يفكرون، وبالتالي بقدر ما يسودون على أنهم طبقة، فمن البديهي أن هؤلاء الأفراد يسودون على نطاق كامل، وبالتالي فإنهم يسودون ضمن أشكال سيطرتهم، على أنهم كائنات مفكرة أيضًا، على أنهم منتجون للأفكار وهم ينظمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة"[1]، إذ يصف كارل ماركس هؤلاء أي مفكرو الطبقة المسيطرة (أيديولوجيوها الفعالون).

إن اهتمام ماركس بهذه الإيديولوجية هو باعتبارها حالة الاغتراب المؤثرة في المجتمع بأكمله، ولتخطي هذه الحالة عندما يجري تخطي الدولة الحديثة بالديمقراطية اللا طبقية والجذرية المسبوقة بالإدارة الصناعية أكثر من العمل المنظم الاجتماعي المشترك والشامل[2].

يريد ماركس بقوله هذا أن التخلص من كل إيديولوجية بما فيها الإيديولوجية الدينية، هو بإقامة المجتمع الشيوعي مجتمع الديمقراطية اللا طبقية، ذلك المجتمع الذي سوف يتحرر من كل قيد وكل اغتراب، سواء كان سياسيًا أو اقتصاديًا أو دينيًا.

إن ماركس لا يرى في الدين سوى إيديولوجية تضلل الإنسان عن حقيقة وجوده، ويرى في الإيديولوجية أنها إسقاط، التصور الكاذب الذي يصنعه الناس عن أنفسهم من جراء انقسام المجتمع على ذاته. ويرتكز ماركس في تحليله إلى مثال الإيديولوجية الدينية كما لو أن كل إيديولوجية كانت تكرر على نحو معين عمل كل إيديولوجية دينية سابقة عليها؛ فالديانات على حسب قول ماركس هي نتاج الفاعلية الروحية، فاعلية الفرد والجماعة. إنها تهدف إلى أن تروج صورة معينة للإنسان والعالم، وإلى تبرير تصرفات وممارسات، ولكن موضوعها الفعلي ليس ما تتكلم عليه، بل إن

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ص 56.

2 بكري محمد خليل: ترجمة عن **الموسوعة الفلسفية** (ماكميلان)، مجلة فصلية تصدر عن دار الحكمة بغداد، 2001، ص 93.

موضوعها هو ما تدافع عنه بصورة ضمنية[1].

وعندما ينظر ماركس إلى أن الدين هو شكل مغترب لوعي الذات، الدين هو وعي الذات، أو الشعور بالذات عند الإنسان الذي لم يتعرف على نفسه بعد، أو أضاع نفسه مرة أخرى، فالاغتراب لا يحول دون الاعتراف بالبعد العملي لدين من الأديان. إذن هناك في الدين بعد نظري وآخر عملي، فأما النظري فهو ذلك الذي ينطوي عليه الاغتراب الديني، بالمعنى الذي يعتبر الدين شكلاً مستقلاً لوعي الذات، إذ يفقد الإنسان إنسانيته عندما يعي العالم بصورة مقلوبة، ويكون هذا الاغتراب الحاصل على صعيد الفكر خاضعًا لحركات وهمية تخيلية مجردة من كل صفة مادية أو ملموسة. أما البعد العملي فهو ذلك الذي يتمثل بالإيديولوجيات الدينية، إذ لا يبقى الدين فقط انعكاسًا للشقاء الواقعي أو تبريرًا له، بل إنه احتجاج على هذا الشقاء الواقعي أيضًا، وهذا سيحولنا إلى دين لن يكون أفيونًا أو مخدرًا أو تعبيرًا عن العجز في القيام بالثورات، بل يكون أيضًا تعبيرًا عن لحظة ثورية وعملية في تخطي واقع ما في مرحلة من مراحل التاريخ، والذي سيحدد موقفًا ما في مرحلة ما، المؤسسة التي ستكون موجودة في موقع معين، فإن كانت تمسك بزمام الأمور أي لها السلطة كانت تبريرية، وإذا حدث العكس كانت ثورية، وهذا ما فعلته الإيديولوجية الدينية على مر التاريخ حسب وجهة نظر ماركس. وبالرغم من هذه الرؤية التي رآها ماركس في المؤسسة الدينية، فهو يرى أيضًا أن الكنيسة التي مارست المهام التبريرية مدة قرون في أوربا، هي كانت نفسها علاقتها بالدولة علاقة وثيقة، وكانت من خلال هذه العلاقة تعطي الشرعية للدولة بأنها السلطة التي تمثل ظل الله، وفي الوقت نفسه تمارس مهام الإقطاعية.

يقول ماركس إن الكهان دائمًا ما كانوا يسيرون يدًا بيد مع الدولة[2].

إن الإيديولوجية الدينية لا ترى المجتمع كطبقات، بل تراهم يتمايزون الواحد عن الآخر ليس بموقعهم الطبقي بل في درجة إيمانهم، لذا فهي لا ترى حركة المجتمع حركة صراع طبقي، بل تعزوها إلى صراع بين الخير والشر بين الإيمان والكفر، وبالتالي يكون

---

1 أحمد حيدر: **من الإيديولوجيا إلى الفلسفة والدين**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2002، ص 105.

2 كارل ماركس: **البيان الشيوعي**، ص 71.

حل مثل هكذا صراع من خلال تغيير الأخلاق والنفوس. إذن فالصراع هنا ليس طبقيًا، بل صراع ديني وأخلاقي، وبالتالي يحل الإيمان بدل الثورة، أي إن الإصلاح لا يكون من خلال المساس بمؤسسات الدولة السياسية والاقتصادية والحقوقية القائمة، بل يكون إصلاحًا تهذيبيًا (تهذيب المجتمع)[1].

الاغتراب الديني:

يبحث ماركس في مشكلة الاغتراب في مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية لسنة1844، إذ يضع الإنسان الحقيقي موضوع الفكرة، ولا يكون هذا التبدل انتقالاً بسيطًا، بل تحولاً عميقًا يساهم في تقويض تصور هيجل عن العملية التاريخية، فبعدما كانت حركة العالم تستحيل إلى حركة فكرية وفلسفية، أصبحت مع ماركس مختلفة حين اكتشف الإنسانية العينية مع نقد للمثالية والأنثروبولوجيا؛ فأثرى مشكلة الاغتراب بمضمون تاريخي واقتصادي وسياسي محدد. ويوضح كارل ماركس هذه المسالة بقوله: "صحيح أن الإنتاج الرئيس في الأزمنة الأولى (مثل بناء المعابد ..الخ في مصر والهند والمكسيك) يبدو في خدمة الآلهة، والناتج يبدو مملوكًا للآلهة، غير أن الآلهة بذاتها لم تكن أبدًا سادة العمل، كذلك لم تكن الطبيعة، وأي تناقض كان يمكن أن يقوم لو أن الإنسان كلما زاد إخضاعه للطبيعة عن طريق عمله، وكلما أصبحت معجزات الآلهة غير ذات شأن أمام معجزات الصناعة؛ زاد اضطرار الإنسان إلى أن يتخلى عن بهجة الإنتاج ومتعة التاريخ لصالح هذه القوى"[2].

فإذا كان الاستغلال والاضطهاد في المجتمع الطبقي يعكس اغتراب الإنسان في الحياة اليومية وحرمانه من حقوقه المادية والمعنوية، فإن الاغتراب الديني يمثل اغتراب الإنسان على مستوى الوعي، أي على مستوى البناء الفوقي، فالإنسان لا يضيع ذاته في العمل فقط، أي عندما يأخذ الرأسمالي أو مالك وسائل الإنتاج جزءًا من عمله، بل يفقد ذاته كإنسان أيضًا عندما يعي العالم بشكل مقلوب، فلا يرى الأشياء التي

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين**، ص 64، وينظر كذلك فيصل دراج: **الماركسية والدين**، ص 47.

2 كارل ماركس: **مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية**، معهد الماركسية اللينينية التابع للجنة المركزية لحزب الشيوعي السوفيتي، دار الطباعة الحديثة القاهرة، 1974، ص 76.

حوله بصورة صحيحة، بل مقلوبة وبشكل مشوه كما في الغرفة المظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياة الإنسان التاريخية تمامًا كما في انقلاب الأشياء على شبكية العين[1].

والاغتراب الديني بشكل عام يعكس الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي ويرتبط به؛ إذ إن الاغتراب في الحياة اليومية يعكس نفسه في الفكر وفي المعرفة، إنه التعبير النظري للاغتراب العملي للإنسان.

"أصبح الإنسان غريبًا عن ذاته والمفكر غريبًا عن جوهره، أي عن الجوهر الطبيعي والإنساني، لذلك فأفكاره أصبحت أرواحًا محنطة تقبع خارج الطبيعة والإنسان"[2].

لقد استعار ماركس الكثير من فيورباخ حول مشكلة الاغتراب الديني، ولكنه أظهر روحًا أكثر نقدية لم يظهرها فيورباخ حول الإله، ولم يكن راضيًا عن محاولة فيورباخ في الإبقاء على التفرقة بين الدين واللاهوت وعن تشييده دين إنساني يخلو من الله، فعمل ماركس على إغلاق الفجوة بين الدين واللاهوت، وأعلن أن كل ضرب من الموقف الديني اغتراب لشطر من الماهية الإنسانية؛ فكان هذا التوسع في معنى الاغتراب الديني سببًا في وصف فلسفة ماركس مضادة للدين أكثر من القول كونها ملحدة[3].

بيد أن المرء لا يستطيع القول إن ماركس والمذهب الماركسي مضاد للدين أكثر من أن يكون ملحدًا، ذلك أن ماركس ملحد بالمعنى الواضح؛ لأنه ينكر الوجود الحقيقي لأي كائن كامل ومتميز عن العالم المتناهي، لكن ماركس يدخل إلحاده في سياق أوسع وهو اعتراضه على الاغتراب الديني، وبالتالي لن يكون ملحدًا بسبب لا واقعية الله فحسب، بل لأنه يرى أيضًا أن التسليم بإله يعزل الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة، وأكثر من ذلك أنه يرى أن الاعتقاد في الله هو أكثر أنواع الاغتراب الديني النظري نموذجية، وأشدها تطرفًا، ولهذا السبب نراه يخصه بهجومه[4].

---

1 كارل ماركس، فردريك انجلز: **الإيديولوجية الألمانية**، ص 30.

2 فيصل دراج: **الماركسية والدين**، ص 64.

3 جيمس كولينز: **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص 357.

4 المصدر نفسه، ص 357-358.

لقد كان ماركس يجتهد ليبين للإنسان أن هذا الاغتراب ليس سوى الانعكاس أو رد الفعل لاغتراب أساسي أكثر أيضًا يدرك كيانه الواقع. ولما كان تناقض الموقف الديني غير قابل الحل بذاته، فهو يحيل لا محالة إلى تناقضات أعمق. وهكذا فإن نقد الاغتراب الديني كان لا يزال عملية فكرية محضة، إلا أن هذا النقد يحيل مباشرة إلى نقد الاغترابات الدنيا (أي الاغتراب الاقتصادي والسياسي)[1]. فماركس يرى أن نقد الدين هو من أجل إصلاح العالم اللاديني، ذلك أن الإنسان لا يضيع في العالم الديني من دون سبب، بل هناك مسببات يحدثها العالم اللاديني أهمها الاقتصاد.

فالدين يبدو لماركس شقاء في الوقت نفسه الذي يحاول فيه الدين أن يقدم نفسه عبثًا على أنه حل حاسم لكل تعارض، لذلك فعلى مستوى الدين نفسه إنما يقتضي التناقض إزالته، وهذا الاقتضاء هو الذي يجبر ماركس على أن ينتقد التناقض القائم في صلب العالم اللاديني[2].

وما دام النقد الديني يحيل مباشرة إلى نقد الاغترابات الدنيا، فكان لا بد للحل العملي للتناقضات الدنيا على مستوى الاغتراب الأساسي، وهذا سيكون حسب ماركس هو في الثورة البروليتارية إمكانية إزالة الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي، وهو الاغتراب الأعمق.

يقول ماركس: "إن قهر الاغتراب يكون من خلال تغيير حاد في المجتمع"[3]، عبر تغيير أسلوب الإنتاج في المجتمع، فبتغير الأسلوب الإنتاجي سيزول الاغتراب.

ولهذا فإن الاغتراب الديني يبقى موجودًا ما دام هناك اغتراب أعمق، وهذا ما يراه ماركس موجودًا في كل المراحل التي تمر على المجتمع ما عدا المرحلة الشيوعية، وهي المرحلة الأخيرة التي سيزول فيها كل اغتراب، لا سيما الاغتراب الديني؛ ذلك أن هذه المرحلة هي التي تقيم الإنسان الحقيقي، الإنسان المجرد من كل اغتراب، لأن الإنسان هنا سيكون في مأمن من التمايز الطبقي[4].

---

1 جان ايف كالفير: **فكر كارل ماركس**، ج2، ترجمة سهيل إلياس، ص 148.
2 جان ايف كالفير: **تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)**، ص 174.
3 أوغست كورنر: **أصول الفكر الماركسي**، ص 99.
4 جان ايف كالفير: **فكر كارل ماركس**، ص 148.

إن الدين لا يعني لماركس مجرد (موضعه) للجوهر الإنساني، بل هو (تشيؤ) بمعنى الاغتراب الذاتي، فالدين هو عالم مقلوب، وهذا الانقلاب سيحدث بالضرورة ما دام الجوهر الإنساني مفتقرًا كجوهر إلى عالم حقيقي عالم لا تحكمه طبقة معينة، ولهذا السبب فإن النضال ضد الدين الأخروي هو نضال ضد العالم الدنيوي، الذي تجعله حالته يحتاج إلى الدين لاستكمال وتغيير ذاته، فالبؤس الديني هو في آن معًا تعبير عن البؤس الواقعي واحتجاج ضده، فالنقد الماركسي الديني لا يرجع إلى إضفاء طابع إنساني كما فعل فيورباخ، بل مطالبة في التخلي عن أي شيء يسمح عمومًا بظهور الدين في ذاته[1].

هذا الوضع على كل حال هو وضع تاريخي عام، ومهمة التاريخ هي تكريس حقيقة هذا العالم بعد أن اختفى العالم الآخر للحقيقة، وبعد أن جرى فضح الشكل المقدس للاغتراب الذاتي للإنسان، وبنزع القناع عن الاغتراب الذاتي في أشكاله غير المقدسة (الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي) من خلال النقد، وبذلك يتحول نقد الدين واللاهوت التي تمت ممارسته إلى نقد الحق والسياسة[2].

وعلى هذا النحو، فإن ماركس يرى أن قهر الاغتراب لا يكون من خلال نقد الفلسفة للدين عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التي تكمن في الأديان، بل إنه يتجاوز ذلك مبتعدًا عن فيورباخ في قوله إن الاغتراب الديني ما هو إلا تعبير عن اغتراب عيني واقعي، وهو ذلك الذي يقوم في ميدان الحياة الاقتصادية للإنسان. والاغتراب الديني بما هو كذلك لا يكون إلا في نطاق الوعي، أما الاغتراب الاقتصادي فهو اغتراب الحياة اليومية[3]. ومن هنا فإن الاغتراب ليس له طابع ديني فحسب، وإنما يتجلى بوجه خاص في المضمار السياسي والاجتماعي، وإن إلغاءه لا يستدعي نقد الدين فقط، وإنما كذلك نقد الدولة والمجتمع.

إن نقد الاغتراب الديني لدى ماركس على الرغم من اعتماده على النتائج التي توصل إليها من سبقوه في هذا الشأن، ومارست عليه تأثير مباشر في صوغ نظريته في

---

1 كارل لوفيت: **من هيجل إلى نيتشة**، ترجمة ميشيل كيلو، ص 144-145.

2 كارل ماركس، فردريك انجلز: **حول الدين**، ص 34 وينظر كذلك كارل لوفيت: **من هيجل إلى نيتشة**، ص 145.

3 محمود رجب: **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، ط2، دار المعارف، 1986، ص 263

الاغتراب، إلا أنه في حقيقة الأمر ينفصل ويختلف عنهم في تأكيده على التضامن العميق بين الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي، فمن شأن الأخير أن يتعزز ويترسخ من خلال أنماط التعويض الوهمية التي يقدمها الدين معللاً القهر والعبودية الناشئين عن الاستغلال الاجتماعي، بأنه قدر أبدي يسنده إلى رغبة إلهية سامية، ومن ثم يطرح عوضًا عن مشروع تغيير تلك الأوضاع التي تسبب بالبؤس عزاء وهميًا ووعدًا خلاصيًا في عالم أخروي، وعلى هذا النحو يضاعف من خطورة هذا الاغتراب بتكريس تلك العبودية وتبريرها بالخضوع غير المشروط لإرادة إلهية مطلقة لا راد لها[1].

إن الاغتراب الديني هو اللحظة التي يحقق فيها الانعكاس المقلوب* احتلاله الكلي للوعي، فلا تعود علاقة الإنسان مع ذاته ومع العالم المحيط به في صورتها الصحيحة، بل في شكلها المزيف المقلوب، ولا يعود باستطاعته اكتشاف واقعه المادي القائم، إلا تعويضًا وهميًا وسلوانًا يبرر بؤسه وحرمانه، فالاغتراب الديني في أحد أوجهه هو نوع من تقديم الوهم على الواقع بديلاً من الإخفاق المادي، ويستهدف بالنتيجة إجبار الوعي على الاستسلام والقبول بهذا الواقع حتى وإن كان يصب بالمرارة على الفرد[2].

وعلى هذا يرى ماركس أن المسيحية تمثل نتاجًا وهميًا لعالم معذب، إنها إسقاط ذهني للوعي المستلب، وعندما سيقوم المجتمع اللاطبقي ويبدأ التاريخ الإنساني الحقيقي، وسيكون عندئذ مصير المسيحية هو المصير نفسه لجميع المؤسسات الأخرى التي تجعل من الإنسان مغتربًا[3]. فتاريخ الإنسان الحقيقي هو تاريخ اللاطبقية، تاريخ المرحلة الشيوعية التي تتخلص من كل اغتراب، وهو تاريخ الحذف التطبيقي للإله؛ لأن هذه المرحلة لم يعد ثم مكان لله والخلق، بل حتى لم يعد من مكان لمسألة الله أو مسألة الخلق. إن هذه هي الإلحادية التطبيقية إلحادية واقع، حذف مسألة الله، حذف مسألة الاغتراب الديني الذي لم يكن غير المسألة الإلهية هذه، فمسألة الله والخلق لم يتولدا إلا من خلال وضعية إنسان غير متفرد في تقرير شؤونه، وما دام الإنسان غير قادر أن يصبح هو المشرع لنفسه سيكون هناك اغتراب ديني، فالإنسان لا يكون كائنًا

---

1 سربست نبي: **كارل ماركس مسألة الدين**، قدم له نصر حامد أبو زيد، 2009، ص 184.

2 المصدر نفسه، ص 184.

3 حسن الصعيب: **الماركسية والدين**، ص 41.

معتبرًا من أجل ذاته ككائن مستقل إلا عندما يقف على رجليه هو، وهو لا يقف على رجليه إلا حينما لا يكون مدينًا بوجوده إلا لشخصه، فالإنسان الذي يعيش بنعمة غيره سيكون تابعًا له، فكيف وإن اعتقد فوق ذلك بأنه خالق حياته؟[1].

سادسًا: الدولة والدين

إن المسالة المهمة التي طرحت على كارل ماركس في الحياة السياسية هي مسألة وضع الدولة التي يمثل فيها الدين مكانًا ممتازًا، فهنا اغتراب آخر يعبر عن نفسه بسيطرة الدين على العالم السياسي، ومن هذه النقطة يبدأ طرح المشكلة العكسية، مشكلة المعنى السياسي لدولة تنفصل فيها السياسة عن الدين، وينحصر فيها الدين ضمن نطاق الحياة الشخصية الخاصة للمواطنين[2].

كان لا بد أن يصطدم نشاط ماركس من حيث هو صحفي تحرري بذلك المتراس الذي كان يسمى بالدولة المسيحية تبعًا للنظريات السائدة آنذاك، فقد كان يرى أن هناك تناقضات بالدولة المسيحية يجب إزالتها من الوجود، فهذه البداية في الصحافة هي التي أسهم ماركس فيها بنشاط عارم؛ إذ يرى أن الدولة المسيحية مستحيلة إلا كدولة منافية للعقل، ولا وجود للدولة إلا بوصفها دولة سياسية متحررة من الدين، فلذلك يجب بناء الدولة لا على أساس الدين، بل على أساس الحرية العقلية، علمًا إن المواطن الذي يخضع لقوانين الدولة التي تكون دولة حقيقية، يكون خاضعًا لقوانين عقله بالذات[3].

يقول ماركس: "إن الدولة المسماة بالدولة المسيحية هي دولة غير كاملة، والدين المسيحي هو في نظرها المكمل لنقصها والمكرس له، فالدين يصبح إذن بالنسبة إليها، وسيلة ضرورية، وهي دولة النفاق"[4]. لذلك سنجد ماركس مطالبًا بانفصال الكنيسة عن الدولة.

---

1 جان ايف كالفير: **فكر كارل ماركس**، ص 157.

2 جان ايف كالفير: **تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)**، ص 63.

3 المصدر نفسه، ص 64.

4 كارل ماركس: **المسألة اليهودية**، ترجمة محمد عيتاني، مختارات من السياسة العالمية (1)، اعتمادًا على طبعة باريس، 1952، ص 29.

أعد ماركس في سنة 1842 مقالاً طويلاً تحت عنوان افتتاحية العدد لصحيفة الراينانية التي كان يحررها، حيث رد على رئيس تحرير صحيفة كولونيا التي كانت تذود عن عقيدة الكنيسة الكاثوليكية بمواجهة البروتستانتية المذهب السائد في بروسيا، إذ ينطلق ماركس في رده على أن العلاقات الاجتماعية هي التي تشرع الدولة وتؤسس لها، لا الدين المسيحي وبنيته الميتافيزيقية، وأن الفلسفة هي التي تفسر بدورها المجتمع البشري وعلاقاته التي ينبغي أن ترتد إلى قواعد العقل، ولا حاجة لها إلى العقيدة الدينية لتفسيرها[1].

"إن الدولة الدينية حقًّا هي الدولة التيوقراطية الرأس، في مثل هذا النوع من الدول ينبغي أن يكون إلهًا للدين أيضًا يهوه بذاته، مثلما هو الحال في الدولة اليهودية.. وأما أن يكون، كما يطلب جوزيف غوريس* من الدولة المسيحية أن يكون الجميع خاضعين للكنيسة، كما هو الحال في البروتستانتية، فإن سيطرة الدين لا تكون شيء آخر سوى دين السيطرة، أي عبادة إرادة الحكومة"[2].

لقد شخص ماركس في هذا المقال أهم تناقض في الدولة المسيحية، وهذا التناقض يوضح لنا باستحالة تحقيق مساواة عمومية بين الأفراد في الحقوق، فالدولة التي تقوم على أساس ديني لا يمكن أن تنظر إلى البشر نظرة واحدة دون استثناء، بل إنها تلقائيًّا ستخص مجموعة معينة بميزات عن مجموعة أخرى، إذ إن تعلقها بدينها الخاص سيدفعها إلى أن تحابي أفرادها الذين يدينون بديانة الدولة الرسمية، وباسم دعواها إلى ديانتها الخاصة ستجد نفسها مدعوة على نحو يفضي إلى إقصاء وتنحية المذاهب الأخرى المختلفة عنها، وهذا حال الدولة المسيحية، فالدولة التي تقوم على أساس ديني إنما تقوم على أساس تمييز بين الفرد والفرد الآخر[3].

وعلى هذا النحو سيحاول ماركس العمل جاهدًا من أجل إزالة القيود الدينية من السياسة، وجعل الدولة متحررة من هذه القيود حتى تتمكن من أن تتعامل مع مواطنيها بالتساوي. لا يكون هناك مواطن من الدرجة الأولى وآخر من الدرجة

---

1 سربست نبي: **كارل ماركس مسألة الدين**، ص 226.

* جوزيف غوريس هو رئيس تحرير صحيفة كولونيا.

2 سربست نبي: **كارل ماركس مسألة الدين**، ص 227.

3 المصدر نفسه، ص 228.

الثانية، لا يكون هناك يهودي يخشى الدولة المسيحية، وليس حق للمسيحي أن يكون له امتياز أعلى من اليهودي، فالمواطنة التي يريدها ماركس لا تكون على أساس الدين، بل على أساس الانتماء إلى الوطن الذي يعيشه، فلكي يعيش الفرد بطمأنينة يجب أن يعيش في ظل دولة متحررة من الدين، دولة لا تمثل فيها الامتيازات القضية الأساسية لمجتمعها. ولهذا نجد ماركس يعلق على الدولة البروسية المسيحية والتي يصفها بدولة الامتيازات، فاليهودي يمتاز بأنه يهودي، وله من الحقوق ما ليس للمسيحيين، فلماذا يطلبون ما ليس لهم؟ لماذا يريدون أن يحررون أنفسهم من الدولة المسيحية؟ أليس ذلك سيسلب من حق المسيحيين امتيازاتهم؟ فإن الدولة المسيحية ستكون عاجزة بحكم ماهيتها أن تحرر اليهودي، ذلك أنها لو فعلت ذلك ستتنازل عن رأيها الديني، فلذلك لا يمكن للدولة الدينية أن تكون فيها حقوق ذات أساس عام وشامل، الأمر الذي يمكن الاعتقاد بأنه الصفة المميزة للمجتمع السياسي[1].

وبهذا يرفع ماركس شعار الديمقراطية الحقيقية، الشكل الأتم للدولة بعدما كانت مكبلة بقيود الدين، إذ إن هذا الرأي نجده قد اتفق مع آراء المفكرين الفرنسيين أمثال سان سيمون، الذين تكهنوا بأن مصير الدولة هو الزوال في الديمقراطية الحقيقية، لتغدو دولة عينية مشخصة فلا تعود كدولة مستقلة ومتمايزة عن المجتمع، وإنما تنتفي الحاجة إلى وجودها بوصفها سلطة عامة مجردة ومحايدة لتنظيم المصالح الاجتماعية المختلفة وضبطها[2].

لقد كتب ماركس في **المسألة اليهودية**: "إن أشد تعارض بين اليهودي والمسيحي هو التعارض الديني، ولكي نزيل هذا التعارض يكون من خلال إزالة الدين، وعندما لا يرى اليهودي والمسيحي الدين الخاص بهما إلا درجات مختلفة من التطور العقلي البشري، سيكون عندئذ لا وجود للتعارض الديني، وإنما ستكون هناك علاقة نقدية بحتة، علاقة علمية، وبعدها سيؤلف العلم وحدتهما"[3].

---

1 جان ايف كالفير: **تفكير كارل ماركس**، ص 72.

2 سربست نبي: **المجتمع المدني (السيرة الفلسفية للمفهوم)**، مؤسسة حمدي للطباعة، 2006، ص 199-200.

3 كارل ماركس: **المسألة اليهودية**، ص 9.

وعلى هذا نشاهد ماركس مطالبًا بالتحرر السياسي؛ فالتحرر السياسي يعني به ماركس التحديث بمستوياته المختلفة وآثاره السياسية والثقافية والرمزية في الدين، يعني ماركس هنا الدولة العلمانية التي تنشأ على أنقاض مؤسسات المجتمع القديم وبما تحمله من امتيازات[1].

وعندما يطالب ماركس بانفصال الكنيسة عن الدولة، سيكون هذا الانفصال انعتاقًا وليس تحررًا حقيقيًا أو تحررًا يبلغ غايته القصوى؛ لأن الانعتاق السياسي ليس النمط الكامل غير المتناقض للانعتاق البشري، أي إن الانعتاق يقود إلى الحرية أو هو درجة من درجات التحرر.

يقول: "في دين الدولة تقيد الدولة نفسها، إذ تفسح المجال للدين في كنفها، على إن الانعتاق السياسي من الدين لا يعني هذا التحرر الذي يبلغ غايته بغير تناقض؛ لأن الانعتاق السياسي لا يؤدي إلى انعتاق الإنسان انعتاقًا كاملاً"[2].

ونجده في نص آخر يقول: "إن التحرر السياسي لليهودي، وللمسيحي، وبتعبير موجز للإنسان الديني إنما هو تحرير الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة، والدولة في شكلها الخاص، بوصفها دولة تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة، يعني بعدم اعترافها بأي دين وإنما بتأكيدها ذاتها على نحو محض، وبوصفها دولة فقط. إن التحرر السياسي من الدين ليس هو التحرر بصورة مطلقة وكلية من الدين؛ ذلك إن التحرر السياسي ليس هو النمط المطلق للتحرر البشري"[3].

ارتضى ماركس وفقًا لنقد الدولة الدينية الذي انتهى منه ألا يرى في الانقسام الغيبي السماوي الجانب الوحيد حتى يكتفي بالتحرر السياسي للفرد والدولة، وإنما أراد أن يمهد السبيل أمام نقد وإزالة العالم الأرضي لهذا الانقسام من أجل تحقيق الحرية الإنسانية الشاملة[4].

من هنا فما دام يركز ماركس على حرية الإنسان، فلا بد للإنسان أن يكون غير خاضع لأشكال الحتمية، يجب أن يكون متحررًا من القيود التي تلازمه لا سيما

---

1 سربست نبي: **المجتمع المدني**، ص 209.

2 هنري لوفيفر: **ماركس وعلم الاجتماع**، ص 136.

3 كارل ماركس: **المسألة اليهودية**، ص 18.

4 سربست نبي: **كارل ماركس مسألة الدين**، ص 234.

الدين؛ لأن الدين بطبيعته تكون نصوصه حتمية مطلقة غير مرنة لا تتكيف مع حرية الإنسان في اختيار ما يريد، فإن هذه النصوص تفرض نفسها على الإنسان وتجعل منه قابعًا منتظرًا ما تملي عليه.

فالإنسان هو الموجود الأسمى عند ماركس، وهو مبدأ أساسي في تحقيق المجتمع اللا طبقي، ومغزى هذا المبدأ ومضمونه هو تدمير كل شروط الاستعباد والعبودية الواقعة عليه دينية كانت أو دنيوية، ولهذا يطالب ماركس بالتحرر الإنساني.

إن الانتصار الكلي هو التحرر الكلي، هو التحرر الإنساني بإلغاء النظام البرجوازي بصورة كلية وليس أن يكون تحررًا سياسيًّا يقوم على الإلغاء السياسي للدين أو الملكية الخاصة؛ لأن الدين هو نتاج الدولة نتاج المجتمع، هو وعي دنيوي مقلوب؛ لأن الدولة والمجتمع عالم مقلوب، فالنضال ضد الدين هو بشكل غير مباشر نضال ضد هذا العالم البائس الذي سلاحه الروحي الدين، فالإلغاء السياسي للدين لا يلغي الدين جذريًّا بل يفترضه، ومن الممكن أن يعود بعد فترة إلى الساحة السياسية، وبهذا يكون التحرر ليس تحررًا سياسيًّا فقط، بل إن التحرر الحقيقي هو التحرر من النظام البرجوازي بكل مفاصله، تحرر من الدين والدولة، تحرر من الملكية، تحرر من كل أنماط العبودية[1].

وهكذا فإن الماركسية مهمومة بثورة التحرر الإنساني من كل اغتراب يعرقل توافق الإنسان مع الطبيعة ومع المجتمع، بعكس الكنيسة التي تهتم بهاجس تخليصي تتأتى فاعليته العليا من صفة الوسيط بين الناس والله[2].

والآن كيف يحاول ماركس إزالة الدين من السياسة؟ إن الإجابة على هذا السؤال قد بينه ماركس في **المسألة اليهودية** عندما رد على برونو باور الذي كان يرى بأن زوال الدين من الدولة يكون من خلال إزالة الامتيازات الدينية، وأن الإزالة السياسية من الدين تساوي إزالة كل دين، ومن خلال هذا يصل باور في آن واحد إلى إزالة الدين من حيث هو دين عام، وإلى إقامة الدولة كدولة مبرأة من كل ضياع ديني[3].

---

1 فريال حسن خليفة: **نقد فلسفة هيجل (كيركجورد فيورباخ ماركس)**، دار التنوير بيروت، 2009ص 236-237.

2 جان ايف كالفير: **فكر كارل ماركس**، ص 205.

3 جان ايف كالفير: **تفكير كارل ماركس (نقد الدين والفلسفة)**، ص 74.

إن هـذه النتيجـة ينتقـدها مـاركس ويـرى بأنهـا نتيجـة مجـردة، ويحكـم علـى بـاور بالخطأ في قوله: إن زوال الامتيـازات الـتي تضـني المجتمـع السياسـي في الدولـة المسيحية ستؤدي إلى زوال كل دين؛ ذلك أن الدين إذا لم يزل من حيث هو دين، وإنما أزيلت امتيازاته السياسية فحسـب، فـلا شـيء يسـمح لنـا بـأن نتصـور أنـه سيزول، بـل مـن الممكـن أن تعـود الامتيـازات الملغـاة مـرة أخـرى إلى الوجـود، وأن يتجـدد مـرة أخـرى الضياع الديني للدولة، فيرى ماركس أن الأمر المهم ليس إزالة كل دين بواسطة تحرير الدولة من الدين، إن الأمر المهم هو تقويض الأساس الذي يقوم عليه الدين في الحياة العامة[1].

فالعلاقات الاجتماعية داخل نطاق الحياة المادية بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسـان والطبيعـة، هـي علاقـات طبقيـة متينـة، فالانعكـاس الـديني للعـالم الـواقعي لا يمكن أن يزول في أي حال من الأحوال، إلا حين تقدم شروط العمل والحياة العملية للإنسان بإقامة علاقات شفافة وعقلانية مع الآخرين ومع الطبيعة، وعلى هذا النحو يجب أن يكون هناك مشاركة بالعمل بملء الحرية الإنسانية، وبوعي ناضج[2].

إذن فزوال الـدين يكـون مـن خـلال وعـي جمـاهيري معتـدل، رافضًـا لكـل انقسـام طبقـي، متحـديًا لكـل آفـات الملكيـة الـتي تـؤمن بفرديـة الإنسـان، وتحجـيم الـدور الجماهيري في النهوض بواقع المجتمع.

إن كل ما تقدم به ماركس هو المحاولة للتمهيد إلى المرحلة الشيوعية، هذه المرحلة التي لا يمكن لها أن تكون سوى مرحلة خالية من المصلحة الفردية. إنها مرحلة الملكية العامـة، إنهـا مرحلـة الانتفـاء الطبقـي فـلا يكـون هنـاك سيـد وعبـد، ولا يكـون هنـاك تقديس لإله غير مشخص، فإن هـذه المرحلة هي مرحلة الحذف التطبيقي للإله، فلم يعد ثمة مكـان لمسألة الله. إن الإلحـاد التطبيقـي هـو إلحـاد واقـع، بمعنى حـذف مسألة الله، حذف الاغتراب الديني، فمسألة الله والحل الخلقي لم يكونا يستطيعان الولادة إلا في ظـل مجتمـع منقسـم طبقيًّـا، لم يكونـا يسـتطيعان الـولادة إلا مـن وضـع إنسـان غـير متفرد بتقرير شؤونه.

والآن لنا أن نسأل: هل يستطيع أو استطاع ماركس إزالة الشعور الديني؟

---

1 المصدر نفسه، ص 75.

2 كارل ماركس، انجلز: **رأس المال** الكتاب الأول، (1) ص 120.

النتائج

من خلال هذا البحث تبين:

أن العامل المادي هو المؤثر على الدوام في المجتمع البشري، فالطبقية لم تظهر إلا مع ظهور الملكية الخاصة فأصبح هناك سيد ومسود؛ مما أدى ذلك إلى احتدام طبقي بين أفراد المجتمع. كما إن هذه الطبقية أفرزت إيديولوجيات تبريرية لسادة المجتمع؛ لأن الإيديولوجية لا تظهر إلى مع وجود مجتمع طبقي، ومن الإيديولوجيات التي ساهمت في اغتراب الإنسان وتقوقعه في مكانه هي الإيديولوجية الدينية؛ ذلك أنها تساهم في جعل المجتمع مريضًا مستكينًا لا ثوريًّا، فمن أجل بناء مجتمع فعال غير مريض أراد ماركس أن يجهز على الأفكار الدينية؛ ذلك أنها أفكار وهمية لا وجود لها في أرض الواقع. أخيرًا رأى ماركس أن مجتمع العقل هو المجتمع الشيوعي؛ لأن هذا المجتمع هو المجتمع الذي يؤمن بالإنسان المتجرد من كل أصناف الإيديولوجيات القاهرة والمعوقة لعمله، كما رأى أن هذا المجتمع هو خال من كل تفرد بالملكية، بل إن الملكية هنا هي ملكية عامة لكل المجتمع، وبهذا ستحافظ على هيكلية المجتمع من دون حدوث أي فجوة فيه؛ لأن الملكية العامة لا تبعث المجتمع الطبقي.

رهان الثورة في خطاب ماركس

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي

جامعة الكوفة –قسم الفلسفة

مدخل

ينطلق ماركس من رؤية تقوم على الارتياب بالمؤسسة والمنهج الفلسفي، ويعمل على المزج بين الاثنين في تصوراته لنظرية المعرفة، أي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة فتحول من مثالية هيجل إلى المادية التاريخية، وفي هذا الموقف النقدي للمعرفة يمنحها بعدا واقعيا، عبر التأكيد على الاغتراب القائم على الملكية الخاصة، وعلاقتها بالأسس الإيديولوجية للنظام الاقتصادي.

لهذا ينبغي، أن نعتبر فلسفته تلك هي بمثابة مشروع نقدي لكل عوامل التسلط والهيمنة التي تعتمد على القوة والتضليل الإيديولوجي الذي ينعكس بشكل جذري من خلال "المؤسسة" سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو دينية أو اجتماعية؛ إلا أنها تبقى قائمة على السلطة والتسليم كما هو حال الكنيسة –على سبيل المثال – فهي جامعة بين السلطة الرمزية والتسليم الذي يشيعه التأويل العقائدي هو "إيمان عدة قرون"؛ بهذا القول فان ماركس يهدف إلى تأسيس خطاب يشيع قيم نقدية جديدة و"يريد المغايرة عبر تحويل العالم أي "خالق العالم" وان يمتلكه أو يغيره من السلب إلى الإيجاب بقوته وحدها، وبهذا القول يكون قد تجاوز مطالب فلاسفة التنوير الذين اعتمدوا المعرفة بوصفها الوسيلة الوحيدة للتغير من الجهل إلى المعرفة إلا أن ماركس وجد أن دور المثقف لا يكتفي بالتنوير بل العمل على تغير الواقع.

اما العلاقة بالطبيعة ومقولة إخضاعها إلى إرادة الإنسان، لم تكن هذه الرؤية في حيثياتها غريبة عن الحداثة وعلاقتها بالطبيعة. ولعل هذا يظهر جليا من خلال العلاقة بين التصور العلمي وما قدمته العلوم من قدرة على تغير الواقع والهيمنة على مقدرات

الطبيعة وجعلها تصب في خدمة الإنسان؛ ومن هنا تظهر روح المغايرة الإنسانية في تغير العالم وبالتالي يظهر دور الإنسان في المقاومة. إننا نجد ماركس كان قد قيد هذا الفعل عبر الأتي:

التصورات القائمة على نقد الذات المثالية، والتأكيد على البعد المادي.. إذ تغدو(كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية للإنتاج) هذا التصور لم يأت بشكل مفاجئ بل انه وليد صيرورة فكرية لها مواضعاتها التي نستطيع العودة به إلى التأويلات التي حدثت من قبل في الفكر الغربي:"الفرنسي، والألماني السابق"؛ عند كل من الطوباويين الاشتراكيين ومن قبلهم المؤرخين الفرنسيين والمادية الفرنسية، ألا أن تلك التأويلات كانت تدور في حلقه مفرغه (البيئة تخلق الإنسان، أو الإنسان يخلق البيئة، أي بعبارة أخرى ظهر أن تطور الاحتياجات الاجتماعية أنما يفسره تطور الطبيعة الإنسانية)[1].

لقد كان هذا المشروع ألارتيابي بالسلطات المؤسسة جزء من أرضية واسعة للصراع بين الحسيين والعقليين في مجال المعرفة وبين الماديين المثاليين في مجال الوجود، كونت مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود أيهما اسبق: الفكر ام الوجود، الذين يقولون بأولوية الفكر هم "المثاليون" وإما الذين يقولون بأولوية الوجود على الفكر هم "الماديون". هذا التحول من الذات العارفة المثالية إلى العمل فالوعي نتاج جماعي (على عكس الوعي الدّيكارتي الذّاتي) يعبّر عن حركيّة "البراكسيس التاريخي" رغم هذا الادعاء الذي يتعالى على المعرفة ويلحقها بالوجود الخارجي متمثل هنا بالاقتصاد

لهذا نحاول معالجة الموضوع من خلال تناول الامر من خلال ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاغتراب الإيديولوجي.

المبحث الثاني: نظرية الاغتراب.

المبحث الثالث: المشروعية العلمية والخطاب التاريخاني.

---

1 جورج بليخانوف، تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الطليعة، بيروت، (د–ت) ص 31.

المبحث الأول

الاغتراب الإيديولوجي

"الأسس الاعتيادية للاغتراب"

وفيه تناول نقد الدين والفلسفة معا؛ فنقد تلك المؤسسة القائمة على الإيمان عدة قرون أي نقد الدين والفلسفة والدولة[1]. لقد تعامل ماركس مع الواقع أي بنية الأشياء وما تشكله من اثر عبر العلاقات الداخلية فيها من ناحية ومن ناحية أخرى عمل على نقد الرموز بوصفها حقيقة، بل تعامل معها على أنها انعكاس لبنية السلطة وبالتالي كان مرتابا بها لا يرى وجوب الوثوق بها. بل يجب العمل على إزالتها وصولا إلى المعنى المراوغ وراءها فليس الأخلاق والدين والميتافيزيقا لها تاريخ مستقل بذاتها؛ لان كل تاريخ هو تاريخ الإنسان، أن الرموز بهذه الحالة لا تشف عن المعنى بل تخفيه، لأنه ينظر إلى هذه التصورات بوصفها انعكاسا ظاهريا لبنية عميقة هي الاقتصاد، وقوى الإنتاج إذ إن تغير الأخير يعني بالضرورة تغير الأولى.

أ – موقفه من الدين:

نجد هنا موقفا مرتابا من المؤسسة الدينية يعود إلى أرضيه تربى داخلها ماركس تمثلت: بالصراع بين الكنيسة، وعصر الأنوار من جهة وأيضا موقف الكنيسة من معاناة العمال فهذه المؤسسة لم تكن منتقده بل مجرد تعد بالعزاء للمؤمنين لذلك فإن

---

1 لعل التجربة السياسية الماركسية عندما تحولة إلى موسسة سياسية ممثله بالتجربة السوفتيه ان (الجنة السوفيتية) ليست أفضل من (الجحيم الأمريكي الرأسمالي)، بل انها تتضمن نفس عناصر القمع والاستبداد والتحكم في الانسان التي ينطوي عليها المجتمع الرأسمالي. انظر: ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 55-56.

نضال ماركس لم يكن ضد الدين إنما ضد أسباب وجوده. فحقيقة الغربة الدينية للإنسان تكمن في أصلها ومبدئها أي في أسباب حدوثها وتطورها. بالتالي فمع القضاء على أسباب هذه الغربة يختفي الشعور الديني تلقائيا. لذلك يجب النضال ضد أسباب هذه الغربة الدينية وليس ضد الدين. كتب ماركس في موضوعاته عن فويرباخ: (إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة ولكن المهمة تغييره). هذا هو جوهر المثقف التنويري أو بتعبير غرامشي المثقف "الملتزم" أو "العضوي" لذلك يرى ماركس أن نقد الدين يجب أن يكون من أجل المعرفة أي من أجل معرفة حقيقة أصلية وبالتالي يكتشف الإنسان التناقض بين (الإله) وماهية البشر الحقيقية. وفي هذا يقول جورج لارين: بواكير نقد ماركس للدين بداية نقده للآلية بل ويبدأ معها وهو يعتبر أن الدين بديل للعقل عن قصور الواقع الاجتماعي إذ يعيد بناء الواقع في الخيال، فحلول الدين حلول وهمية لانها تتجاوز الواقع الحقيقي[1].

وهذه الجملة "أفيون الشعب": مشهورة؛ ولكن هل يفهم هذه الجملة جميع من يستخدمها؟ الوقت الذي عاش فيه ماركس كان عصر التطور الصناعي وبالتالي فقد العمال في هذا النوع من الصناعة العلاقة مع البضاعة التي ينتجونها لأنهم تحولوا من منتجين للبضاعة إلى خدم للآلات التي تنتج البضاعة. هذا أدى إلى تذمر العمال وإحساسهم بالاستغلال. في هذا الوقت نشأت هذه الجملة "الدين هو أفيون الشعب". لأن الإنسان يستطيع احتمال الألم الجسدي بمساعدة الأفيون وكذلك فإن الشعب يستطيع احتمال الألم الناتج عن بؤس الحياة بواسطة الدين. فالأفيون يوهم الإنسان بشعور السعادة وكذلك الدين.[2]

هذا النظام الديني قد تعرض للنقد بوصفه المؤسسة التي ساهمت في تعميق الألم دون العمل على إزالته، ولعل هذا النوع من الدين المتواطئ مع النظام القائم ويطالب الناس بالطاعة وعدم الخروج على ولي الأمر وهو الذي يظهر في عبارة ماركس (أن الشقاء والدين هو من جهة تعبير عن الشقاء الدافعي، ومن جهة أخرى احتجاج

---

1 جورج لارين، الايديولجي والهوية الثقافية، ت: فريال حسن، مكتبة مدبولي، القاهرة ط1، 2002.

2 http://www.marxists.org/arabic/marx/works/1845/feuerbach.htm

على الشقاء الواقعي. الدين هو تنهيدة الكائن المقهور، وقلب العالم القديم، القلب كما هو روح الأوضاع القديمة الروح)[1].

بالمقابل ثمة تصور أخر للدين فهو لم يكن مجرد معز بل كان له اثر عظيم في التغير. يبدو إن المدخل الذي ينفذ منه ماركس إلى نقد الدين كونه تعويضيا تخديريا ألا انه في الوقت نفسه غاب عن ماركس البعد المغير للدين ضد الظلم والقهر كما في الثورات التي خاضتها جماهير الفلاحين في العصور الوسطى إذ كان الدين هو الحافز على الثورة والمطالبة بالتغير (حيث أن الإيديولوجية تشير على نحو مباشر إلى البعد العملي في الدين، بيد أن الأكيد الأخير بالمقابل، لا يعني البتة إعداما للقيمة النظرية حتى في الإيديولوجية الدينية)(14) وبالتالي إذن هناك جانب غاب عن ماركس هو الجانب الايجابي من الدين ولعل هذا كان يظهر في القراءات الثورية للدين والتي تأخذ المشروعية من الدين لكن في ضوء قراءة جديدة خارج أفاق المؤسسة التقليدية.

ب - موقفه من الفلسفة:

لقد صاغ ماركس هذه الرؤية نتيجة الظروف التي عاشتها الرأسمالية في القرن التاسع عشر، إذ بنى ماركس تفكيره على فضل القيمة بوصفها العامل الأول في تراكم الرأسمال وقيام طبقة رأسمالية مستغله تمتص دماء طبقة العمال المأجورين وعلى الفهم المادي للتاريخ الذي يرى أن التاريخ كله عبارة عن صراع بين الطبقات التي تتناقض مصالحها.[2] لهذا نراه يقف إزاء الفلسفة موقفين: الأول من نقد فلسفة الروح الهيجلية: بيد ان الاختلاف بين ماركس والفلسفة له بعدان:

الأول/في نقده للتصور الذي قدمه هيجل حيث (كان هيجل يدعي انه كشف روح التاريخ الذي يجسده في فلسفته، فكان يظن انه يعرف سر كل عصر من العصور الماضية.. رفض ماركس هذا النوع من التأليف الذي اعتمد عليه المؤرخون المتأثرون بهيجل - ورأى فيه ضرباً جديدا من التفسير الكنسي كان المؤرخ الهيجلي يبحث عن أسباب الأحداث في فلسفة هيجل لا في تطور الوقائع فانه يقلد المسيحي. يدرس

---

1 سربست نبي، كارل ماركس مسألة الدين، مؤسسة قموي للطباعة والنشر، ط1، 2006، ص 134

2 ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقاً، دار العودة-بيروت163.

ماركس هذه النقطة في بداية كتابه الايديولوجية الألمانية، فيقرر إن كل حقبة تاريخية تدور داخل معطيات مادية: الموقع الجغرافي وما يترتب عنه من اقتصاد، التعداد ما يتولد عنه من قوة عسكرية، الأدوات وما يترتب عليها من إنتاج.[1]

أما الثاني فهو نقد النقد: فان القراءة التي قدمها ماركس في الإيديولوجية الألمانية كانت نقد النقد إذ النقد الأول هو ما قام به اليسار الهيجلي (إذ كانوا يبشرون بعهد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن أنكرها مدة طويلة في ميادين الاعتقاد والفكر والحياة الاجتماعية)[2] وهذا التصور مستعار من فلسفة الأنوار الفرنسية التي ترى "الظروف" كلمة عامة تعني كل ما يجده المرء قائماً أمامه من أنظمة اجتماعية وأفكار موروثة تؤثر على الفكر وتجعله يرى الأشياء طبقاً لمنطقه هو لا طبقا لمنطق الأشياء فهي، بالتالي حجاب أو قناع يحجب نور العقل[3] هنا يطرح اليسار الهيجلي تأويله الذي يعتمد فيه على الأنوار خصوصا في مجال الظروف، إلا انه لم يقدم معالجة لهذه الظروف التي يرى فيها ماركس أنها انعكاس لصراع طبقي "حين تحل طبقه مسيطرة جديدة، محل الطبقة سابقة، تضطر الأولى لكي تصل إلى أهدافها إلى إظهار مصلحتها الخاصة في ثوب مصلحة عامة"[4] وهنا يظهر ماركس تخلف النقد "اليسار الهيجلي" الذي يعتمد مرجعية خارجية هي عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وهي عقلانية ميتافيزيقية تعكس مصالح الطبقة الوسطى، فالمصلحة لدى ماركس "بنية العلاقات الإنتاجية التي تعمل غالباً في ذهن الفرد بدون وعي منه وتقوده أحيانا إلى أعمال تعاكس مصلحته الآنية. إن مادية القرن الثامن عشر هي التي كانت تضخم دور النفسانية والمصالح الفردية. أما المادية التاريخية فإنها ترى مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخارج في النفس الفردية"[5] الملاحظ هنا إن ماركس متأثر بالتغيرات التي حدثت في التصورات الاشتراكية من جهة والتصور الذي طرحه هيجل الذي يتجاوز التصور الفردي نحو تصور جمعي شمولي هو روح العصر. فالاغتراب في مجال العمل هو أساس جميع أشكال الاغتراب بما في ذلك الاغتراب الإيديولوجي (إن

1 محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، المرجع السابق، ص 72.
2 عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط7، 2003، ص 61.
3 المرجع السابق، ص 31.
4 المرجع السابق، ص 29.
5 المرجع السابق، ص 33

الإيديولوجية عملية ذهنية يقوم بها المفكر وهو واع، إلا أن وعيه زائف لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه، ولو عرفها لما كان فكره إيديولوجيا) لهذا ميز بين الوعي الصادق والوعي الزائف، إي الايدولوجيا[1]

فالمعنى الذي يشير إليه ماركس يقع بعد دلالة الإيحاء فالفلسفة هنا تضع استعارتها في الفجوة القائمة بين المعنى والإحالة. وبالتالي لا تعدو استعارته سوى سلطة مجرد تأويل إلا أنها تعتقد أنها حقيقة. وبذلك رفعت الماركسية الدعوه ضد الطبقة البرجوازية التي رفعتها البرجوازية ضد النبلاء والكنيسة، عبر ادعاء ماركس أن الإيديولوجية تخفي مصلحة طبقة ويعلل قوله استنادا إلى تطور التاريخ.[2].

أنها خطوه أخرى في مشروع الانسنة لكن هذه النقله من الفكر المثالي إلى عالم الأشياء مثل تأويل للعلاقة بين العقل والأشياء. تغدو الأسباب الحقيقية عنده للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر بل متجذرة في التنظيم الاجتماعي وهو يبرهن تاريخ الأفكار على ان الإنتاج الفكري يتبدل ويتحور مع تبدل الإنتاج المادي وتحوره؟ فالأفكار والآراء السائدة في عهد من العهود لم تكن سوى أفكار الطبقة السائدة وآرائها. وحينما يتحدثون عن أفكار تؤثر تأثيرا ثوريا في مجتمع بأسره، إنما يعبرون في الحقيقة عن هذا الواقع وهو انه تشكلت في قلب المجتمع القديم عناصر مجتمع جديد، وان انحلال الأفكار القديمة يسير جنبا إلى جنب مع انحلال ظروف المعيشة القديمة. فحينما كان العالم القديم على أعتاب السقوط والزوال، انتصر الدين المسيحي على الأديان الأخرى القديمة. وحينما تركت الأفكار المسيحية محلها في القرن الثامن عشر لأفكار الرقي الجديدة، كان المجتمع الإقطاعي يقوم إذ ذاك بمعركته الأخيرة ضد البرجوازية التي كانت حينذاك ثورية. ولم يكن ظهور الأفكار القائلة بحرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانا بسيطرة المزاحمة الحرة في ميدان العقائد.

ثم انه هنا يعمد إلى الارتياب في ما تقدم المادية والعقل من تأمل في أنها تواصل نقدها لتلك القيم التي سبقت النهضة وتعمل من ناحية أخرى على كشف تلك السلطات التي قدمتها الحداثة على أنها حقائق. وقد غدت عند "ماركس "الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الوعي بل متجذرة في التنظيم الاجتماعي

---

1 الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي ط4، 2003، بيروت، ص 34.

2 المرجع السابق، ص 35، 42.

فليس الأخلاق والدين والميتافيزيقا لها تاريخ مستقل بذاته لان كل تاريخ هو تاريخ الإنسان. لا يمكن إن تفهم إلا بوصفها جزءا من حياة المجتمع كلها، تلك الحياة التي تتحدد أهدافها أولا وقبل كل شئ بالتقنيات التي تصطنعها لإشباع مطالبها. وبالتالي (فانها غير متعالية بل تتوقف صحتها أو صدقها - شانها في ذلك شأن الدعاية- على مصالح الجماعة التي ينتمي إليها من يريد الحكم عليها؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضوعياً هو فعاليتها النسبية. والعناصر التي تسهم في المرحلة التالية من مراحل الصراع في سبيل التقدم المادي) فقد بدت الماركسية في تأويلات الآخرين ترى في الأفكار الدينية والأخلاقية والفلسفية والسياسية والحقوقية وما إليها قد طرأ عليها التعديل خلال التطور التاريخي، ولكن الدين والأخلاق والفلسفة والسياسة والحقوق كانت مع ذلك تحافظ دائما على بقائها خلال هذا التحول المستمر. وهنالك فوق ذلك حقائق أبدية، مثل الحرية والعدالة، الخ... وهي واحدة مشتركة في جميع مراحل التطور الاجتماعي. أما الشيوعية فهي تلغي الحقائق الأبدية، تلغي الدين والأخلاق عوضا عن تجديدها؛ فهي تناقض إذن كل التطور التاريخي السابق". لكن هذا الأمر له ما يعارضه لان إيديولوجية تدعي الشمولية وتمثيل مصالح الجميع هي ذاتها تحول إلى وعي زائف إيديولوجي أي قناع. وبالتالي يغدو ادعاؤها بتجاوز التعالي أو الشمول مجرد تأويل فالموقف المرتاب بالسلطات السابق والقائم: إنما الحياة هي التي تحدد الوعي وبالتالي الشعور مشروط بالوجود المادي والاجتماعي وبذالك يستحيل تجريد الشعور من البعد الواقعي وارجاعة إلى قوه مفارقة أو مجردة عبر مفاهيم تعبر عن منطق الثبات مثل الجوهر والذات والشعور والفكر التي يجب إن نتابع تكونها من خلال إعادتها إلى ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويل.) يجعل من هذا الادعاء وبالتالي هذا التأويل الذي يقدمه ماركس إذا ما نظرنا إليه من زاوية لغوية "إذ هناك ابستمولوجية ميزت بين دلالة المطابقة ودلالة الإيحاء، وتشير دلالة المطابقة إلى النظام اللغوي الذي تعني به اللغة ما تقول، أما دلالة الإيحاء فتكون عندما تعني اللغة غير ما تقول. بعبارة أخرى تقع دلالة المطابقة في منطقة المعنى. إما دلالة الإيحاء فتقع في منطقة ظلال المعنى".[1]

1 سعيد الغانمي، في عقلانية اللغة التحليل السيميولوجي الاستعارة، م/الفكر العربي معاصر مركز الإنماء القومي بيروت.

المبحث الثاني

نظرية الاغتراب

نلمس هذا التصور الشعري الذي يقدمه ماركس لأثار تقسيم العمل لدى العامل الذي تعود إن يرى منتجه مكتملا بين يديه وعبر ملكية المنتجة "لقد فصلت المتعة عن العمل، والوسيلة عن الغاية، والجهد عن المكافأة. والإنسان، وبعد أن قيد أبديا يجزأ واحدا من الكل، أصبح لا يتكون هو ذاته إلا بصفته جزاءاً مقتطعاً"[1]

يقول في أطروحة الدكتوراه "حيث تغيب الشمس الكونية الشاملة، تأخذ فراشة الليل بالبحث عن نور السراج الخاص".

الاغتراب بوصفه مفهوما هو شعور الإنسان بالاغتراب عن عمله عندما يشعر أن عمله لا ينتمي "وإذا لم يكن نشاط العمل ينتمي إليه كان نشاطه غريباً عنه"[2].

إن الأمر هنا يقف إزاء البنية العميقة المتعلقة بقوى الإنتاج.(العمل) وعلى هذا الأساس أقام ماركس نظريته في الاغتراب إذ في مفهوم الاغتراب يقوم على التميز بين الوجود والماهية حيث في ظل الرأسمالية تسود القوى اللاإنسانية وتفرض على الإنسان علاقاتها فالعمل ينقسم إلى الإنسان والطبيعة وبفعل تطور الملكية الفردية. حيث كان فعل الاغتراب ناتجا من غياب الحرية في قبول العمل أو رفضه أو اغتراب العامل عن نتاج عمله فهو لا يملك ما نتجه بل يذهب إلى رب العمل وبالتالي "الإنسان يفقد حريته واستقلاله الذاتي بتأثير الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والدينية إذ يصبح ملكا لغيره أو عبدا للأشياء المادية"[3]. وقد تم التطرق إلى المفهوم (فمفهوم الاغتراب بشكله العام عند هيجل وفيورباخ وماركس -عموما- يعني، فصاماً أو فصلاً بين الفرد

---

1 ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقا، ت: محمد عيناني، دار العودة بيروت، ط1، 1973. ص 13.

2 رتشارد شاخت، الاغتراب، ت: كمال يوسف حسين، ص 146.

3 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت ص 765.

ومحيطه ينتج عن تطور النظام الرأسمالي وفي (مخطوطات ماركس 1844) نجد الاستعمال الاولي لمفهوم الاغتراب عند ماركس الذي يقترب كثيراً من هيجل في تحديده للدلاله المكتسبة لهذا المفهوم بعدا نفسيا حضارياً عميقاً يقترب من ذلك الفصام أو الاختلال الوجودي بين الذات المضطربة وواقعها اليومي والحضاري عبر وعيها الذي لا يتسق مع الإيقاع العام للقناعة الجماعية"[1]

يضع الاغتراب ضمن مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية، هو يقدم نقداً شاملاً للتصور المثالي والتأملي والانتربيولوجي، ويثري المشكلة بمضمون تاريخي واقتصادي وسياسي محدد، ويكشف مصادرها المادية ويبرهن على طابعها الزائل التاريخيا[2] تدل مقولة (الاغتراب) في ابسط أشكالها على ان البشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن ان يكونوا بحسب ماهيتهم وامكاناتهم ذلك انهم في الحقيقة مغتربون عن هذه الامكانيات وتلك الماهية، فالمجتمع الصناعي يكشف عن اغتراب الانسان في ظواهر عديدة ومتنوعة، وانطلاقا من الوعي التنويري القائم على دور المثقف ليس فقط كشف الظروف الكامنه وراء التخلف بل العمل على تغيرها "أي تغير العالم بحسب ماركس"اذ اكد انه (في الوقت الحاضر، تذهب ثروة المجتمع كلها إلى يد الرأسمالي أولا... فيدفع إلى مالك الأرض ريعه، وإلى العامل أجره، وإلى جباة الضرائب والعشور ما يطلبون، ويحتفظ من الناتج السنوي الذي يخلقه العمل بقسم كبير، بل بالقسم الأكبر الذي يتنامى باستمرار. ويمكن القول الآن ان الرأسمالي هو أول من يملك كل الثروة الاجتماعية، رغم انه لا يوجد قانون يضمن له الحق في هذه الملكية... وهذا التحول في ميدان الملكية قد تحقق بفعل اخذ الفائدة المئوية عن رأس المال... وليس من الغريب في شيء ان جميع المشرعين في أوروبا سعوا لمنع ذلك بالقوانين المضادة للربا... ان سلطة الرأسماليين على مجمل ثروة البلاد تؤلف ثورة كاملة في حق الملكية، فبأي قانون، أو بأي سلسلة قوانين تحققت هذه الثورة؟)[3] لكن ماركس يقدم لهذا الواقع دراسة علموية جدلية قائمة على نقد الوعي الزائف الإيديولوجي بوصفه انعكاسا لأوضاع اجتماعية هي بدورها وليدة

---

1 طاهر (علاء): مدرسة فرانكفورت (من هوركهايمر إلى هابرماز)، منشورات مركز الانماء القومي بيروت، ط 1، بدون تاريخ، ص 20-21.

2 ثيوردور أو يزمان، تطور الفكر الفلسفي، ت: سمير كرم، ص 171.

3 The Natural and Artificial Rights of Property Contrasted" London 1832, p. 98-99 بواسطة: كارل ماركس- فريدريك إنجلز الياس شاهين 8/19/2002.

أبعاد اقتصادية نحاول هنا أن نقف عند التحليل الاقتصادي الذي قدمه ماركس بشكل مباشر أو عبر القراءات السابقة للنص الماركسي فالأبعاد الاقتصادية "أي قوى الإنتاج" إذ نلاحظ إن التأويل الماركسي يقوم على العامل الاقتصادي (بصفته المحرك الحقيقي لمركب البشرية في كل الميادين)[1] والذي صد به (كل من وسائل وعلاقات الإنتاج، أي حقوق التملك بالنسبة للأنماط الإنتاجية)[2].

واعتقد إن العلاقات الاجتماعية لا تتجاوز العلاقات الجدلية بين منوال الإنتاج ووعي الشخص نفسه أو نفسها بوصفها كائن إنساني، إن هذه الرؤية الجدلية للحياة الاجتماعية تحمل في طياتها تجنب النظرة الميكانيكية والوضعية للبنية الاجتماعية بقدر ما يمكن رؤية هذه البنية بوصفها ناتج للنشاط البشري[3] قد تبنى هذا التأويل المادي الجدلي وهو يشكل قطيعة مع التصور السابق (المادية الميكانيكية) بوصفها ترفض فكرة الذرة المفردة التي لا تخضع بحد ذاتها لأي نوع من أنواع التغير أو التطور أو النمو لتحل محلها مفهوم مركباً للمادة بحيث تكون للصيرورة صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم[4].

وقد انعكست هذه التصورات في محاولة اكتشاف الذات المتحولة دائماً بانزياحاتها المتواصلة سعياً إلى المغاير والتي انعكست في قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة: القضية ونقيضها والمركب منهما وهذه المادية الجدلية ومظهرها الاجتماعي الراهن "صراع الطبقات" فقد طرح ماركس في البيان الشيوعي 1848 لائحة المراحل الخمس لتطور المجتمعات البشرية من الشيوعية البدائية أو المشاعية ثم العبودية فالإقطاعية وبعدها الرأسمالية ثم الاشتراكية بمرحلتيها الأولى والثانية - الاشتراكية ثم الشيوعية - مبدأ كل حسب حاجته، بعد أن كان في الطور الأول للاشتراكية: من كل حسب طاقته لكل حسب عمله[5].

---

1 محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج1، دار انصار الله للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الاشرف، 1424هـ، ص 27.

2 اينو دوزي، جدلية علم الاجتماع بين الرمز والاشارة، ت: قيس النوري، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، 1988، ص 56.

3 المرجع نفسه، ص 55.

4 صادق جلال العظيم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1969، ص 217.

5 فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص 21.

كان ماركس في الوقت الذي يحلل (مشكلة العمل المغترب) يرمي من ذلك إلى النظر لتلك الأوضاع القائمة للعمل وفي ذهنه نفيها أو إلغاؤها ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعني نظاماً لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعي فيه هو شمول العمل أو تكون عملية الانتاج المادية متحكمة في النمط الكامل للحياة الانسانية، بل التحقيق الكامل لكل الإمكانات الفردية من خلال التطلع إلى مجتمع يعطي كل فرد حسب حاجته، لا حسب عمله[1] فانه كان يريد ان يبرهن على عكس الاقتصاديين التقليديين، بان موضوعية القوانين الطبيعية مجرد وهم، وانما هي في الواقع شكل تاريخي محدد أعطاه الانسان لنفسه، (من أجل ان يصل الأفراد إلى ان يكونوا أحراراً من خلال إشرافهم على عملية الانتاج فالثورة الاشتراكية إذا لم تسلم للشغيل الرقابة على أدوات عمله لن تكون بأفضل مما عليه الحال في المجتمع الرأسمالي[2] ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت في أيامه. والتي يمكن متابعتها كما عرضها في رأس المال في أربعة قضايا:

القضية الأولى: إن القيمة الحقة لكل سلطة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة إذ يقول ماركس: (أن كل قوة عمل فردية هي مساوية لكل قوة عمل فردية أخرى، مادامت تملك طابع قوة اجتماعية وسيطية وتعمل بوصفها كذلك، يعني أنها لا تستخدم في إنتاج بضاعة ما، إلا وقت العمل اللازم وسطياً أو وقت العمل اللازم اجتماعياً)[3].

أما القيمه الثانية: فإن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءا من قيمة العملية، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة السلعة، هو ربح صاحب المال، وهذا الربح يتكدس فيكون رأس المال. فرأس المال هو سرقة متصلة وهو أداة وسيطرة صاحب العمل على العامل.

---

1 ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 258 - 287.

2 ماركيوز (هربرت): الماركسية السوفياتية، ترجمة - جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ط 2، 1973. ص 56-57.

3 كارل ماركس، رأس المال، ت: محمد عيتاني، ج1، منشورات مكتبة المعارف -بيروت (د-ت)، ص 49.

فان الأول لا يدفع إلى الثاني قيمة عملة، وإنما يدفع إليه ما يسد جوعه بل اقل من ذلك إذا رضي العامل تبعاً لقانون العرض والطلب[1].

وهذا الموضوع قد تناوله ماركس من قبل في "المخطوطات "بقوله: إن الشئ الذي ينتجه العمل (منتوجه) يجابهه كالكائن الغريب بوصفه قوة مستقلة عن المنتج، فمنتوج العمل هو العمل الذي تثبت وتجسد في شئ فهو تموضع العمل[2]. وهذا الأمر جاء بفعل تجاوزه العمل من مرحلة القيمة الاستعمالية أو التبادلية إلى تدخل رأس المال وحدات التقسم للعمل وهي مرحلة أكثر تطورا من المرحلة السابقة يعيش منها العامل اغترابا مع سلعته.

أما القضية الثالثة: فأن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنيفاً بين رأس المال والعمل. فان كبار الرأسماليين يتغلبون على الضعف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد، وينتهي الرأسماليون الصغار وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين يحسون تضامنهم في جميع البلدان، فيدركون شيئاً[3].

هذا التأمل ينطلق من تصور خارج معيار الايدولوجيا الذي كان يضفي الشرعية على كل هذا وأيضا خارج الإطار الابستمولوجي الاقتصادي من الباحثين الذي كانوا يجدون في هذا الأمر أمر النظر واقعيا وهذا ما نجده في الردود التي في رأس المال وبؤس الفلسفة ومنها ردود على وجهات النظر تلك كان ماركس يمهد إلى موقف يمثل قطيعة مع أخلاقيات الطبقة الوسطى إيديولوجيا وابستومولوجيا. فالطبقة (البرجوازية التي نالت بمقتضى الثورة الفرنسية الاعتراف "بحقها المقدس" في التملك ولا يتسنى لها البقاء والتطور إلا من خلال تلك الطبقة المجردة من أية ملكية الطبقة العاملة "أو البرولتياريا".

ثم تلقت البورجوازية البريطانية دفعة جديدة منذ 1776 بانتشار مبادئ الاقتصاد السياسي الكلاسيكي فيما يتعلق بحرية العمل والمرور والتجارة وجاءت الثورة لتقدم

1 الحميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، 2000، ص 517

2 كارل ماركس، مخطوطات عام 1844، ص 17، بواسطة: نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل.

3 الحميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 517.

دعماً غير مباشر للتطور البورجوازي البريطاني وقد شهدت الرأسمالية الصناعية المبكرة تطورا بعد تطور علاقاتها بالتصنيع وتوسع المستعمرات وظهور مذاهب حرية التجارة خلق توازن إقليما ودولياً.[1]. لكن هذا يعني إن التحول ليس بفعل صراع بين الحرفي والرأسمالي "فالإنتاج الرأسمالي وان احتل مكان الإنتاج الفردي، القائم على أساس ملكية الحرفي لوسائل انتاجة، لكنه لم ينشأ عن ملكية الحرفي لأدوات إنتاجه وإنما نشأ من ظروف الطبقة التجارية، وتراكم رأس المال عندها، بدرجة جعلها تمارس الإنتاج الرأسمالي، وبالتالي تسيطر على ممتلكات طبقة الحرفيين"[2] إي إن الشروط الخارجية وليس الداخلية وما تحمله من تناقض يولد اختلافا لا كما يؤوله ماركس.

القضية الرابعة إن الطبقة العمالية وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، وستفوز حتماً على الرأسماليين منتزعه الملكيات مع تعويض لأصحابها، وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع. كان هذا هو الذي يرى انه (أي صراع الطبقات) منته حتما إلى المجتمع الخالي من الطبقات، الكامل الاشتراكية وبالتالي يتحرر الناس من التشويه الذي فرضه عليهم الصراع الطبقي، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم؛ لكن ألا يمثل هذا الطرح إيديولوجية شمولية تريد فرضها على باقي الطبقات كما يعبر عن ذلك مشيل فوكو في توصيفه للسلطة والتي تجدها تقابل إيديولوجيا الطبقة المهينة عند ماركس. لكن إذا كان الأمر مرتبط بأدوات الإنتاج وعلاقات الملكية على الرغم إن لا صلة بين الاثنين لكن افتراض حل نهائي لا يوقف التطور العلمي والحضاري، بوصفه أمرا قائما أساسا على الصراع المستمر وبالتالي يغدو الوسيلة الوحيدة من اجل تبرير التطور فكيف يمكن إزالته بهذا الحل اليوتوبي، كان هذا التأويل يحاول إن يستقي مشروعيه من العلمية عبر المادية الجدلية.

---

1 محمد عبد الشفيع، قضية التصنيع، دار الوحدة، بيوت، ط1، 1981، ص 78-79

2 محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج1، ص 39.

المبحث الثالث

المشروعية العلمية
والخطاب التاريخاني

إن المنطق الجدلي الماركسي له ما يناقضه عبر ادعائه العلمية والصرامة المفهومية التي أقامها ماركس من اجل كسب المشروعية هذه المرة من خلال العلم بالمنطق الجدلي وهذا ما يظهر في المادية الجدلية وقوانينها الثلاثة: وحدة الأضداد وصراعها، والتطور الكمي والنوعي أو ما يسمى بقانون نقيض النقيض وقانون علاقات الإنتاج وأخيرا التوافق الضروري بين البناء التحتي والفوقية[1]

- قانون الجدل الهيجلي. إذ كانت الجدلية تقول بأنه ينبغي فهم كل شئ متعدد ليس بصورة منعزلة وفي تتابع مسلسل من الأسباب والنتائج، بل فقط بمثابة تفاعل متبادل متعدد، في غناه المعين والمحدد وتناقضه، إذ أن كل شي، بولادته، يولد نفيه وينزع للتقدم نحو نفي نفيه.[2].
- إننا هنا امام تصور كان هيجل قد قدمه في ظل اشكاليته الفكرية في احتواء الحوار بين القديم والجديد الوافد، ان ماركس تعامل مع هذا المنطق الجدلي عبر توظيف هذا الجدل في المجال العملي بعيدا عن المثالية الهيجلية. كان ماركس قد تأثر بهذه التيارات الفكرية فقام بأبحاث طويلة قادته إلى اكتشاف خصوبة المنهج الجدلي وعقمه في آن واحد؛ اما خصوبته فكامنة في كونه منطقا للتطور، وإما عقمه فراجع إلى انه قلب الوضع، فجعل تطور الفكر أساسا لكل تطور.. من هنا قام ماركس بتصحيح الوضع، فجعل الواقع الاجتماعي، التاريخي والاقتصادي، هو الأساس الذي يقوم

---

1 فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب.

2 ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقا، ت: محمد عيتاني، دار العوده-بيروتط1، 1973، ص 16

عليه البناء الفكري، وبالتالي ربط الفكر بالواقع، بدل ربط الواقع بالفكر كما فعل هيجل، ذلك هو المفهوم المادي للتاريخ[1].

- قانون التطور والحركة. يعتقد ماركس أن الإنسان شيء في الطبيعة، وكتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم..، تنطبق عليها -دون زيادة أو نقصان – قوانين الطبيعة التي اكتشفتها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى... والناس هم ماهم عليه، ويختلف الواحد منهم عن الأخر لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مغروسة في طبائعهم، إذ لا وجود لمثل هذه المبادئ، بل عن طريق العمل الذي لايستطيعون الهروب منه إذا أرادوا إشباع مطالبهم؛ ويتحدد التنظيم الاجتماعي بوساطة الطرائق التي يعملون ويخلقون بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها.

فقد حلل ماركس ظاهرة معينة، هي الاقتصاد الرأسمالي، فاكتشف قانون تطورها الذاتي وكانت التجارب التي تخوضها شعوب أوروبا كرد فعل اجتماعي ضد كل تلك الخروق للحقوق فجاءت النقود الاشتراكية القائمة على نقد اجتماعي اقتصادي فان الوسائل المنتجة تولد حركة التاريخ، طبقا لتطوراتها وتناقضاتها لما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة وتناقضاتها، ولما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة لاستثمارها في إنتاج الحاجات المادية ليسوا منعزلين بعضهم بمجموعة مترابطة خلال عملية الإنتاج وهذه هي "علاقات الإنتاج". هي بالحقيقة علاقات ملكية (مشاعية – وعبودية أو اقتصادية أو رأسمالية أو اشتراكية) وعلى أساسها يتم البناء العلوي سياسة حقوق، فكر، دين، لكن القوى المنتجة هي التي تنشئ الوضع الاقتصادي وعلاقات الملكية عندئذ جميع الأوضاع الاجتماعية التي تطابق ذلك الوضع الاقتصادي وتتفق معه. لكن يظهر التناقض الطبقي الذي يعكس تناقض وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية وهي أساس الصراع الذي يؤدي إلى تغيير علاقات الملكية حتى تتفق مع وسائل الإنتاج، وهذا يؤدي إلى تغيير القيم الفكرية تبعا. فأفكار الناس لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى، وقد كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون إلا أسلحة

---

1 محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص 71-72.

يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول إلى أهدافهم، تماما كغيرها من الأدوات أو المخترعات أو طرائق السلوك.. فالحاجات هي التي تحدد الأفكار، وليس الأفكار هي التي تحدد الحاجات.[1]

لكن هذا التأويل له ما يناقضه:

1- انه تحول من خطاب علمي كما يصف تأويله إلى خطاب إيديولوجي طوباوي يعطي نهاية للصراع الطبقي بانتصار الطبقة العمالية مما يزيل الاغتراب لكن هذا لا يحمل ذات العوائق التي انتقدها ماركس أي الادعاء الذي تقدمه الطبقة على أنها تمثل الآخرين عبر الايديولوجية الزائفة، ثم أليس هذا التصور يعد نهاية ذات طابع لاهوتي حيث اكتمال ألازمنة أو كما جاءت صياغتها في نهاية الأمر "بنهاية التاريخ".

2- ان هذا التصور الذي قدمه ماركس يقوم على ركن مهم هو البعد التاريخي أي النظر القائم على تصور بعد حتمي لقوانين التاريخ في مسيرتها داخل قانون التطور هذا ما يعرف"التاريخية"التي يتميز منطقها التاريخاني بأنه المنطق الذي يقول بوجود قوانين تطور موضوعية يسير التاريخ وفقا لها بشكل مستقل عن إرادة الافراد ونواياهم الذين يصنعون تاريخهم إلا في شروط محددة موضوعياً فالتاريخية لا تقول بموضوعية التاريخ فحسب، بل وتقول أيضا بمعناه أو بغائيته.[2].

3- إن ماركس مازل يمثل المثقف التنويري الرسالي الذي يجد من واجبه إن يغير المحيط فان التاريخية بهذا الشكل قد تحولت في ظل سعيها (إلى اكتشافها لقوانين تطور العالم المادي (الطبيعي والاجتماعي) إلى التخطيط لها لاسيما أن هذا التحول قد تم في سياق النزعة العلمية، أي في سياق تجاوز من معرفة العالم إلى تغييره، وهي النزعة التي كثفتها مقولة ماركس الشهيرة بتغيير العالم لا الاكتفاء بتفسيره.[3]. هذه النظرة لها ما يدحضها من البعد الأول تاريخي "لا يوجد في نظر تاريخ موحد، بل تواريخ جزئية، لا يوجد

---

1 الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة النهضة بغداد، ص 391.

2 محمد جمال باروت، اطياف الحداثة، دار الصداقة حلب، 1996، ص 11

3 المرجع نفسه، ص 14

قانون تاريخي بل جزئية"[1] إن التأويل الماركسي مازال رهين تلك العلاقة التسلطية مع الطبيعة بفعل مفهوم الصراع وهو وليد أيضا مرحلة التنوير التي طرحت مفهوم السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لا التعايش معها هذا ما يصفه هابرماز بقوله: ماركس على رغم ربطه المجتمع بأمرين معا: نفاذ الموارد الطبيعية المتزايد على الدوام. والتكثيف المتزايد باستمرار لشبكة إجمالية من التبادل والاتصال، وان مبدأ الحداثة الذي يرجع إليه انفلات القوى المنتجة يتأسس في براكسيس ذات منتجة أكثر مما يتأسس في تفكير ذات عارفة... إذ إن مبدأ الحداثة لن يوجد بعد اليوم في وعي الذات بل في العمل.. وبالتالي العقلانية الوحيدة التي يمكنها أن تؤكد ذاتها في العلاقات بين فاعل وعالم الأشياء المدركة بالحواس والقابلة للتداول هي عقلانية معرفية- اداتية.[2] قد يكون ماركس التقط ذاته بخروجها من العقم المحيط به والذي وصل إليه المنهج الهيجلي سعياً إلى فتح منافذ أخرى لتحطيم الأصنام وخلع القداسة؛ هو الذي صاغ ذلك الموقف من الديمقراطية في الكتلة الشيوعية.

---

1 المرجع السابق، ص 17.

2 هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 102-106.

المحور الثاني

مابعد الماركسية:

خطابات انعطاف

ما بعد الماركسية

مصطفى الحداد

كاتب وباحث من المغرب

مقدمة

اقترن اصطلاح ما بعد الماركسية بمفكرين اثنين بادئ الرأي، هما المفكر الأرجنتيني أرنيستو لاكلو والمفكرة البلجيكية شانتال موفي، عقب إصدارهما كتاب *السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية* سنة 1985[1]. ويوجد ما يشبه الإجماع بين الباحثين الذين يشتغلون في الحقل السياسي وفي إطار النظرية النقدية، وحتى بين أولئك الذين يختلفون مع لاكلو وموفي، على أن هذا الكتاب يعد النص المفتاح والصيغة الأولى الشاملة والمفصلة التي رسمت ملامح ما بعد الماركسية الأساسية. بل إن من هؤلاء الباحثين من يرى، في سياق نقده لما بعد الماركسية وتبرمه من أطروحاتها والتهكم عليها، أنه الكتاب النموذجي الوحيد الذي يصح أن ندرجه ضمن ما بعد الماركسية[2].

بيد أن هناك نفرا من الباحثين، مثل ستيوارت سيم[3]، يرى أن ما بعد الماركسية كانت دائما جزءا من تاريخ الماركسية؛ ظهرت معالمها الأولى بعد ظهور ما يسمى بالماركسية الغربية (أي الماركسية التي طورتها الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية) إثر الانقسام الذي عرفته الحركة الماركسية عقب الثورة الروسية وانهيار الأممية الثانية[4].

---

1 انظر (لاكلو وموفي 1985)

2 يعد نورمن جيريس من بين أبرز هؤلاء الذين هاجموا لاكلو وموفي بعنف واضح. جيريس يرى أن كتاب لاكلو وموفي فريد في بابه، يفتقر إلى أي مزية أو قيمة نظرية، ويتفوق على غيره في كونه يجمع بين دفتيه كل المواقف اليمينية التحريفية التي اشتهر بالدفاع عنها قطاع معروف من اليسار الأوروبي (جيريس 1987: 42-43). راجع مقال لاكلو وموفي (1987: 79- 106) جوابا عن جيريس. وانظر أيضا تورمي وتاونشيند (2006).

3 انظر سيم (2000).

4 انظر تورمي وتاونشيند (2006: 2).

وضمن هذا الفهم سيَدخل في ما بعد الماركسية مفكرون كُثر يصنفون عادة في إطار الماركسية مثل روزا لوكسمبورغ، ولوكاتش، وغيرهما[1]. وهذا يعني أن بإمكاننا، ونحن نبحث عمن عساه يدخل تحت عباءة ما بعد الماركسية، أن ننتقل من الرأي الذي يكتفي بجعل هذه العباءة تقتصر على اسمين فقط (لاكلو وموفي) إلى الرأي الذي يجعلها تتسع لكثيرين، قُدماء ومعاصرين لنا، مختلفين في الرؤى والمشارب بمن فيهم أولئك الذين يحسبون عند العموم على الماركسية.

لقد ناقش تورمي وتاونشيند في مقدمة كتابهما (2006) الرأيين أعلاه، وأشارا إلى أنهما معا يثيران المشاكل. فالذين يكتفون بإطلاق ما بعد الماركسية على لاكلو وموفي دون غيرهما يميلون ميلا إلى الاعتقاد بأن المشروع الوارد تفصيلُه في كتابهما '*السيطرة*..' مشروع فريد ومُميَّز، يقطع مع المشاريع الأخرى التي سبقته، وأن الاندراج في إطار ما بعد الماركسية لا يكون سائغا إلا إذا كان المُصنَّف في إطاره يعي أنه يندرج تحته، ويقبل هو نفسه طوْعا وعن طيب خاطر أن يُنسَب إليه[2]. والحقيقة، كما يرى تورمي وتاونشيند، أن لاكلو وموفي ليسا فريدين في هذا الباب، ولم يأتيا ببدعة فيما قاما به واقترحاه من أفكار. فهناك طيف واسع من المفكرين أحس مثلهما، وإن بدرجات متفاوتة، بضرورة مجاوزة ماركس عن طريق استشكال أعماله وأعمال الخُلَّص من رفاقه واقتراح بدائل أمضى وأنجع وأقوى منها تتخطاها.

أما بالنسبة إلى الرأي الثاني الذي يعود أصحابه بما بعد الماركسية إلى عقود القرن العشرين الأولى، يرى تورمي وتاونشيند أن هذه العودة غير مجدية وغير مفيدة. فالإشكال الذي أرق لاكلو وموفي في كتابهما، أي استشكالهما صلاحيةَ الماركسية وتشكيكَهما في مدى تلاؤمها كممارسة نظرية وإيديولوجية تعبوية مع ما يجري اليوم، يختلف عن

1 يذهب سيم إلى أن التزام لوكسمبورغ بالنزعة التلقائية (سنتحدث عن هذه النزعة أدناه)، وإلحاح لوكاتش في كتابه *التاريخ والوعي الطبقي* على أن الماركسية منهاج في المقام الأول والرئيس وليست متنا من المبادئ المذهبية (doctrinal principles)، فضلا عن الميول الهيجلية التي أبان عنها بوضوح في كتاباته؛ والجدل السلبي الذي طوره أدورنو وهوركايمر؛ والصياغة المراجعة التي اقترحها ماركيوز لمقولة الطبقة حتى تتلاءم مع الواقع الاجتماعي لأمريكا ما بعد الحرب؛ كانت كلها اجتهادات تكشف بوضوح عن التبرم من فكرة الحتمية التي تستند إليها الماركسية، وتفتح الباب واسعا أمام تطور ما بعد الماركسية (سيم 2000: 70).

2 انظر (لاكلو وموفي 1985: 4)

الإشكالات التي تناولها الماركسيون في إطار الماركسية الغربية. فلوكسمبورغ وغرامشي ولوكاتش وغيرهم كثير كانوا يفكرون ويكتبون في أفق تطوير الماركسية نفسها وليس في أفق مجاوزتها. لم يدُر بخلد هؤلاء قط أن الماركسية تعيش حالة إنهاك، كما يعتقد من يُصنفون في إطار ما بعد الماركسية اليوم، بل كانوا يعتقدون أنها في طور نهضة وازدهار[1].

ميلنا إلى هذا الرأي الثاني جعلنا نركز في هذا المقال على كتاب لاكلو وموفي، ليس اقتناعا منا بما أورداه من رؤى وتصورات، بل اقتناعا منا بأنه يمثل اجتهادا رائدا في بابه ومدخلا على قدر عال من التماسك والاتساق إلى كل محاولة تروم ملاءمة اليسار مع الأوضاع بالغة التعقيد التي يعرفها العالَم اليوم. فعلى الرغم من وجود مفكرين آخرين استشكلوا الماركسية، في الماضي أو في الحاضر، وانتقدوها يظل كتاب السيطرة يمثل في ذاته المحاولة النقدية الأجرأ والأكثر انفتاحا على المراجعة والتنقيح.

الماركسية وما بعدها في كتاب "السيطرة"

على الرغم من أن ما بعد الماركسية تُحسب في عداد النظريات السياسية فإن صياغتها جرت في الحقيقة بعيدا نسبيا عن النظرية السياسية بمعناها الدقيق المعروف. فما بعد الماركسية استندت في تشكلها واستوائها إلى اللسانيات والسيميائيات، وفلسفة اللغة، والتحليل النفسي، والاتجاه التفكيكي... الخ[2]. ويمثل كتاب لاكلو وموفي المعنون

---

1 انظر تورمي وتاونشيند (2006: 2).

2 يقول لاكلو عارضا المجالات التي يراها دالة بالنسبة إلى التحليل السياسي ما بعد الماركسي: "أعتقد ابتداء أننا في حاجة إلى نوع من التأليف بين ما يمكن أن أسميه فروعا متنوعة أو أنماطا متنوعة من النظرية ما بعد البنيوية – الأمر في الحقيقة لا يقف عند ما بعد البنيوية فحسب؛ المقاربة الفتجنشتاينية تعد هي أيضا مفيدة في هذا الباب- فالنزعة التفكيكية تمنحنا خطابا يسمح بتعميق منطق امتناع البت [سنتطرق إليه أدناه] الذي... أمسى مركزيا. والنظرية اللاكانية من جانبها تزودنا بخطاب يتناول منطق الفَقْد (lack)، ومنطق الدّالّ، الذي يعد بدوره خطابا على درجة من الأهمية عالية. وأعترض بشدة على المحاولات التي تتسرع في إحداث تقابل بين النزعة التفكيكية والنظرية اللاكانية. الاثنتان تقبلان التأليف بينهما بطرق مختلفة تكون منتجة. وأعتقد أن بإمكان التصور الشامل لميكروفيزياء السلطة أن ينضم هو أيضا إلى هذه الجهود ويتكامل معها. وينبغي ألا نقلل من قيمة أعمال فوكو (وأعمال دولوز وغاتاري أيضا) وألا نتعامل معها بخفة كما يفعل بعض الناس. وهكذا نحصل على خطاب معقد ومركب يؤلف بين تقاليد فكرية تنطلق من مشارب ومنطلقات مختلفة لكنها تلتقي كلها وتتقاطع في مجال التحليل السياسي". راجع حواره هذا في (وورشيم وأولسن 1999: 31).

بـ 'السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية' (1985)، كما أشرنا أعلاه، الصيغة الأولى الشاملة والمفصلة التي رسمت بإسهاب ملامح ما بعد الماركسية الأساسية.

حين حرر لاكلو وموفي كتابهما 'السيطرة..' المذكور، كان المحور الطاغي على النقاش هو أزمة الماركسية. وإذا كان الكلام عن أزمة الماركسية قديما، بدأ منذ مطلع القرن العشرين كما ألمعنا أعلاه، فإن الحديث عن أزمة الماركسية إبان كتابة كتاب 'السيطرة..' وقبله بقليل، وخصوصا بعد ماي 1968[1]، كان يجري وعيون المتحدثين تتابع بروز حركات اجتماعية جديدة (كالحركات النسائية، والبيئية، والجماعات المطالبة بالحقوق المدنية، وتلك المناهضة للتمييز العنصري.. الخ) لم يكن لها شأن فيما مضى، ولم يسبق للنظرية الماركسية، التي ركزت على مفهوم الصراع الطبقي، أن تكهنت بظهورها أو أسندت إليها دورا كالذي أصبحت تؤديه وتضطلع به[2]. الحديث عن أزمة الماركسية الذي سيطر على الحركات اليسارية في الربع الأخير من القرن العشرين لم يكن حديثا نظريا عاما، بل كان مؤيدا تجريبيا بظهور هذه الحركات الجديدة التي لا دور لها يُذكر في التحليل الماركسي الكلاسيكي، كما كان مؤيدا أيضا بما عُرف وتَسرب عن الجرائم والفظاعات التي ارتكبتها الستالينية والأنظمة المشابهة التي استلهمت الماركسية إطارا لتنظيم الدولة وسياسة المجتمع. فالهدف الذي كان يروم

---

1 انظر (سيم 2001: 338)

2 لقد أملى ظهور هذه الحركات على الباحثين مراجعة كثير من الثوابت والبَدَهيات التي رسخها التقليد الماركسي في البحث الاجتماعي. يقول ألان تورين، على سبيل المثال، عن الدور الذي أصبحت تلعبه الحركات الاجتماعية في هذا السياق: "أتصور فكرة الحركة الاجتماعية من حيث إنما فكرة تتعارض، على الأقل في ذهني، مع المفهوم التقليدي للصراع الطبقي. ولا يعني التعارض هاهنا أن الحديث عن الحركة الاجتماعية يندرج في سياق إصلاحي، بل يعني بالأحرى أننا عندما نتحدث عن الصراع الطبقي إنما نفعل ذلك بالإحالة أساسا على عملية تطور الرأسمالية أو على سيرورة الأزمة الاجتماعية والاقتصادية بحدود موضوعية؛ أما عندما بدأنا نتحدث، وقد مر اليومَ على هذا وقتٌ طويل الآن، عن الحركات الاجتماعية فإن حديثنا هذا أصبح يروم بناء مقاربة جديدة ويسعى إلى الاستناد إلى الجانب المتصل بالفاعلين وليس إلى الحدود الموضوعية التي تتحكم في تطور الرأسمالية". انظر (ألان تورين 2002: 89). ويشير لاكلو وموفي في سياق إيضاح الأسباب التي حثتهما على مراجعة الماركسية إلى "التحولات البنيوية التي عرفتها الرأسمالية والتي أدت إلى تراجع الطبقة العاملة الكلاسيكية في البلدان ما بعد الصناعية..." (لاكلو وموفي 1987: 80)

تحقيقه لاكلو وموفي من كتابة الكتاب لم يكن مركزا في تشخيص الوضع الذي آلت إليه الماركسية فحسب، بل كان يتوق إلى تشخيص أزمة اليسار بوجه عام أيضا.

أخذ كتاب 'السيطرة..' على عاتقه التصدي بكيفية منهجية للماركسية الكلاسيكية بالنقد والتفكيك من زاوية تروم الكشف عن الأسباب التي جعلتها تقف عاجزة عن التكهن بما آلت إليه الصراعات السياسية والاجتماعية المعاصرة. بعض الباحثين استنكفوا واعترضوا على إطلاق اصطلاح 'ما بعد الماركسية' على هذه النظرية، ورفضوا على وجه التحديد إلصاق السابقة 'ما بعد' (post–) بهذه الماركسية. وفي هذا السياق أشار يونغ متبرما إلى أننا "لسنا في حاجة إلى أن نسمي هذا [الاتجاه] بـ 'ما بعد الماركسية'– فالرأسمالية لم تتوقف لحظة أو تَكُف عن تغيير جلدها، ولم يجعلها هذا التغيير تصير أو تتحول إلى 'ما بعد الرأسمالية'"[1]. الراجح أن السبب الرئيس وراء إصرار الكثيرين على زيادة سابقة الـ 'ما بعد' إلى الماركسية هو أن النواقص والانزياحات والفراغات التي طبعت التكهنات الماركسية حول العالم أدت إلى حصول أزمة في قلب الماركسية نفسها؛ لأن هذه النواقص والانزياحات والفراغات تتعارض تعارضا تاما مع الدعاوى التي طالما رددها الماركسيون والتي تقضي في مجملها بأن الماركسية علم موضوعي بمسارات التاريخ وحتمياته.

وإذا كان لاكلو وموفي قد تبنيا في الكتاب استراتيجية نقدية إزاء الماركسية، فإن نقدهما جاء مركبا في واقع الأمر وليس بسيطا كما قد يلوح للوهلة الأولى. فهو نقد يرمي إلى الكشف عن جوانب القصور من جانب؛ لكنه يروم إنقاذ المشروع الماركسي أيضا من جانب آخر! فلاكلو وموفي لا يتخليان عن الغاية التي رامت الماركسية تحقيقها، أي لا يتخليان عن التطلع إلى التحرر الديمقراطي الجذري من كل استغلال واستعباد[2]. لكنهما يعترفان إلى جانب هذا بأن التقدم نحو الديمقراطية الحقيقية يتطلب

---

1 يونغ 2001: 7).

2 يذهب لاكلو وموفي إلى أن المشروع ما بعد الماركسي مشروع يضفي الجذرية على الديمقراطية بحيث تصبح قادرة على استيعاب أهمية 'الاعتراف' [سياسات الهوية والحقوق الثقافية] و'إعادة التوزيع' [السياسات التقليدية المتصلة بالعدالة والمساواة] على حد سواء. (لاكلو وموفي 1985: xviii). والجمع بين هذين الضربين من السياسات يسوغه لاكلو وموفي من الناحية التاريخية في ردهما على جيريس (1987) على النحو الآتي حين يقولان: "تقضي أطروحتنا التي نصدر عنها بأن الخطابات المتصلة بالمساواة وتلك التي تتناول الحقوق

من بين ما يتطلب تطورا في صورة الصراع من أجل الاشتراكية؛ أي يتطلب نوعا من القطع مع الصيغ والمقولات الماركسية المتداولة. وفي هذا السياق المركب يفهمان على وجه التحديد الاسم 'ما بعد الماركسية'[1]. الغاية التي رسمتها الماركسية (التحرر والانعتاق) تظل في الصدارة عندهما، أي تظل بالنسبة إليهما فكرة هادية وملهمة لا يمكن التخلي عنها؛ أما الـ 'ما بعد' فتدل على التعديل الذي يجب أن يلحق بعض مكونات الماركسية الكلاسيكية وخصوصا الطابع الجوهري والحتمي لما سُمي بالضرورة التاريخية، والتركيز عوضه على الطابع العَرَضي للتنظيم الاجتماعي والسياسي، وعلى الصراع السياسي المفتوح من أجل التحرر والانعتاق. سابقة الـ 'ما بعد' تشير إلى التخلي عن المسلمات الماركسية ذات الطابع الجوهري. تقول موفي بعد خمس وعشرين سنة من كتابة كتاب 'السيطرة..' مسترجعة السياق العام الذي أحاط بتأليفه: "كان الحافز الذي دفعنا [أنا وإرنيستو لاكلو] إلى تأليف الكتاب في تلك المرحلة... حافزا نظريا وسياسيا في الآن نفسه. أردنا أن نتدخل في النقاش الذي كان دائرا عن طبيعة الحركات الاجتماعية الجديدة، وعن الدور الذي كان يُفترض أن تلعبه هذه الحركات في الصراع من أجل إحلال الاشتراكية. بيد أن قصدنا كان منصبا أيضا على عرض أسسٍ نظريةٍ جديدة تسمح لنا بفهم التحدي الذي كان يتعين على السياسة الجذرية أن ترفعه. وقد بدا لنا بوضوح أن العقبات التي كان يواجهها اليسار في تلكم المرحلة (اليسار في صيغتيه الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية على حد سواء) ناجمةٌ عن عجزه

تلعب دورا أساسيا في إعادة بناء الهويات الجماعية. ففي ابتداء هذا المسلسل مع انطلاق الثورة الفرنسية، كان المجال العمومي هو الميدان الحصري للمساواة، بينما لم يكن أحد يسائل المظالم الاجتماعية التي كان ينوء بها المجال الخصوصي. بيد أن الناس، كما أوضح ذلك دي توكفيل، بمجرد ما قبلوا بمشروعية مبدأ المساواة في مجال، لم يلبثوا أن اشتاقوا إلى توسيعه ليتناول مجالات الحياة كلها" (1987: 104).

1 يقول لاكلو وموفي: "إذا كان مشروعنا في هذا الكتاب ***ما بعد*** ماركسيا، فإنه بالطبع أيضا مشروع ما بعد ***ماركسي***. فمن خلال تطوير بعض الحدوس وصور الخطاب التي تشكلت وتكونت في إطار الماركسية والإعراض عن أخرى أو تنحيتها، توصلنا إلى بناء مفهوم للسيطرة يستطيع في نظرنا أن يكون أداة ناجعة في الصراع من أجل ديمقراطية تعددية وتحررية جذرية" (لاكلو وموفي 1985: 4). (نتعامل مع العبارة 'ما بعد الماركسي' من حيث إنها كلمة واحدة، فنُعربها كأنها كذلك، ولا نأخذ بعين الاعتبار بنيتها الداخلية في الإعراب أي: 'ما' و'بعد' و'ماركسي').

وعدم قدرته على الإمساك بخصوصيات الصراعات الديمقراطية التي لا تنحصر في المسائل ذات الصلة بالطبقة. وكنا نرى أن هذا الأمر يقترن بالنزعتين الجوهرية والرَّدِّية (الاختزالية) اللصيقتين بالمقاربة الماركسية التي تبين لنا أنها يجب أن تتغير حتما"[1]

وبنوع من التعميم نستطيع القول إن اتجاه ما بعد الماركسية، من ناحية كونه اتجاها بعديا في ميوله قياسا إلى الماركسية، يقارب هذه الأخيرة وينظر إليها من موقع خارجي عنها. بيد أنه على عكس الاتجاهات غير الماركسية الصريحة في مناهضة الماركسية ومقاربة تاريخها، ينظر إلى نفسه من جهة كونه سليلَ الماركسية ذاتها، ويرى أن تاريخ الماركسية تاريخ يقود هو نفسه إلى مجاوزة ذاته وتخطيها في صيغةٍ ما بعد ماركسية.

نقد النزعة الجوهرية

تتجلى النزعة الجوهرية التي ينتقدها لاكلو وموفي في أنصع صورها لدى لينين. فهذا الأخير ينظر، كما بينت سميث[2]، إلى المصالح الطبقية من حيث إنها مصالح تُبنى بكيفية حصرية على الأساس الاقتصادي. فالعمال لا يصبحون ذاتا – أي طبقة عاملة– إلا بفعل اندراجهم ضمن موقع مخصوص يحتلونه في علاقات الإنتاج. إنهم يصبحون طبقة عاملة بفعل وجودهم في موقع لا يملكون فيه وسائل الإنتاج ويكونون مضطرين، بسبب وجودهم في هذا موقع، إلى بيع الرأسماليين قوةَ عملهم. باقي أوجه هويتهم – مَوْطنهم، عرقهم، نوعهم، لونهم، جنسهم..– يعد أمرا ثانويا لا يُلتفت إليه. ذاتيتُهم الأصيلة قائمة في كونهم عمالا فقط لا غير. ويترتب على هذا أن النحو الذي يفهمون به موقعهم البنيوي يُفترض فيه أن يكون انعكاسا مباشرا لهذا الموقع نفسه. كل خروج أو مروق أو ميل عن هذا التطابق الجوهري بين الموقع البنيوي والفهم أو الوعي الذي ينبغي أن يترتب عليه يعد انحرافا غير مشروع ينبغي للقيادة أن تحذر منه وتصححه[3].

---

1 انظر موفي (2010: 84).

2 انظر سميث (1998: 44).

3 يلح الماركسيون على مركزية الحزب بوصفه المجسد لكل مقاومة تتصدى للرأسمالية. إنها نظرة تجعل من الحزب خزانا للمعرفة النظرية الكفيلة بالوقوف سدا منيعا أمام العفوية أو التلقائية والسذاجة التي يمكن أن تحول دون قيام الكتلة ذات المصلحة في التغيير (البروليتاريا) بمهمتها التاريخية.

تُعرَّف الطبقات، حسب لينين، بمصالح المنتمين إليها الموضوعية وليس بالخطابات التي يمكن أن ينتجها هؤلاء المنتمون. المصالح هنا موضوعية وليست خطابية. إنها تسبق الخطاب. أما الاتصال بالآخرين الذين لهم مصالح أخرى والانخراط معهم في علاقات سياسية عبر التنسيق والتحالف فيعد في نظر لينين أمرا مرحليا أو انتقاليا، لا يؤثر في هوية العمال الطبقية[1]. فيمكن للمنظمة العمالية أن تبني تحالفات وتبرم اتفاقات مع حركات الفلاحين والداعين إلى السلام واتحادات الطلبة والمثقفين... الخ، لكن هذا التنسيق لن يؤثر في هوية العمال الجوهرية[2]. المجالان السياسي والاقتصادي عند لينين منفصلان. الاقتصاد يمثل الأساس أو البنية أو القاعدة، أما السياسة فليست إلا المسرح الذي تتراقص فيه مصالح الطبقات المحددة سلفا بالمواقع التي يحتلونها في علاقات الإنتاج[3].

---

1 لاكلو وموفي 1985: 56)

2 إن موقف لينين بخصوص إمكان تحالف الطبقة العاملة مع الفئات الأخرى، على الرغم من أنه يندرج في إطار وعي لينين بأهمية مفهوم السيطرة، ظل مع ذلك موقفا تكتيكيا أو انتهازيا لا يتعدى استثمار هذه الفئات واستغلالها إلى حين الاستيلاء على السلطة وإقصائها بعد ذلك. ويستشف هذا بوضوح من كلامه في كتابه '*ما العمل؟*'، يقول لينين: "المشكل الذي كنا نناقشه كان يتعلق بإمكان ووجوب مشاركة شرائح اجتماعية متنوعة في إسقاط الأوتوقراطية. إننا لسنا قادرين على ذلك فقط، بل إن من ألزم واجباتنا أن ***نقود*** هذه 'الأنشطة' التي تقوم بها شرائح المعارضة المتنوعة إذا كنا نرغب [حقا] في أن نكون 'طليعة'" (لينين 1969: 84). ويقول أيضا: "يجب أن ***نأخذ على عاتقنا*** مهمة تنظيم صراع يكون سياسيا من جميع النواحي ***بقيادة حزبنا*** بحيث نستطيع أن نجعل الشرائح المعارضة كلها تساند بقوة الصراع الذي ***نخوضه وتدعم حزبنا***" (لينين 1969: 85) (التشديد على الخط غير موجود في الأصل). وهذا الموقف الذي كان يولي للانتماء الطبقي أهمية بالغة يختلف جذريا عن الموقف المنفتح والشامل الذي سيطوره غرامشي لاحقا عن مفهوم السيطرة كما سنرى ذلك فيما بعد. يقول لاكلو وموفي في هذا الشأن: "إن مفهوم 'السيطرة' على النحو الذي ظهر به في الاشتراكية الديمقراطية الروسية... كان من زاوية نظرنا بعيدا جدا عن أن يكون جذريا. فلم يكن لا لينين ولا تروتسكي قادرين على التشكيك في الضرورة التي تفرض على الفاعلين الاجتماعيين أن يكونوا مشدودين إلى انتمائهم الطبقي. وحده غرامشي استطاع أن يجمع تراث 'السيطرة' الآتي من اللينينية وتراث 'الكتلة' الآتي من صوريل في تركيب جديد غير مسبوق تحت مفهوم 'الكتلة التاريخية'" (لاكلو وموفي 1985: 42).

3 انظر (سميث 1998: 44).

يستشف مما سبق أن لينين ينظر إلى الطبقة بوصفها 'جوهر' الهوية. هي التي تمنح الذات حقيقتَها، وتحدد لها مصلحتها الحقيقية الأصيلة. يقول لينين: "كل المذاهب الاشتراكية التي لا تعتمد الطبقة ولا تعول على سياسة تستند إلى الطبقة تعد هراء خالصا"[1]. فالشخص المنتمي بنيويا إلى موقع العمال يكون ذا مصلحة حقيقية في الثورة على النظام الرأسمالي، بينما تكون مصلحة غريمه البورجوازي الحقيقية الإبقاءَ على الاستغلال الرأسمالي والعملَ على اتصال وجود هذا الاستغلال. والعامل الذي يبدو مختلفا جذريا عن غيره من العمال، من حيث العرق أو الموطن أو اللون أو النوع... الخ، لا يخرج بسبب هذا الاختلاف عن كونه عاملا. إنه يشترك مع أقرانه العمال في المصلحة وفي الوعي ما دام ينتمي إلى طبقتهم. يقول لينين في هذا الشأن: "إن وعي العمال الطبقي يعني إدراكَهم أن مصالح العمال قاطبة في أي بلد كانوا هي مصالح واحدة، وأنهم يكونون طبقة واحدة منفصلة عن باقي طبقات المجتمع الأخرى كلها... ووعي العمال الطبقي يعني إدراكَهم أنهم لكي يبلغوا غاياتهم يتعين عليهم أن يعملوا لكي يؤثروا في شؤون الدولة تماما كما أثر فيها ملاك الأراضي والرأسماليون ولا يزالون كذلك إلى اليوم"[2]. بعبارة أوضح تعد العناصر غير الطبقية عناصر عَرَضية بلغة الميتافيزيقا في النظرية الماركسية، إنها تبقى خارجية لا دور لها يذكر في تحديد مصالح الذات الحقيقية ووعيها.

إن هذا التصور اللينيني الذي يضفي على الطبقة طابع الجوهر يجد جذوره في كتابات ماركس. ففي البيان الشيوعي دافع ماركس وإنجلز عن أن "حقبتنا الراهنة، حقبة البورجوازية، تتميز من باقي الحقب الأخرى بكونها اختصرت التناحرات الطبقية حين بسَّطتها. فالمجتمع في مجموعه يميل إلى الانقسام بالتدريج إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين متعارضتين تعارضا مباشرا هما: البرجوازية والبروليتاريا"[3].

إن النقد الذي يصوبه لاكلو وموفي نحو النزعة الجوهرية يندرج عندهما في سياق التنظير لمفهوم السيطرة. فلينين، كما لاحظنا أعلاه، لا يتزحزح قيد أنملة عن ربط المصالح ووعي هذه المصالح بالأساس الاقتصادي الطبقي. فهو حتى عندما يقبل

---

1 انظر (لينين 1913، ضمن لينين 2008: 220)

2 انظر (لينين 1895–1896، ضمن لينين 2008: 90).

3 انظر (ماركس وأنجلز 1988: 210).

بإمكان تنسيق العمال وتحالفهم مع غيرهم من ذوي الانتماءات والمصالح الأخرى، وهو الإمكان الذي ينهض عليه مفهوم السيطرة كما سنرى أدناه عند غرامشي، يواصل تركيزه وإلحاحه على أسبقية المصالح الطبقية الموضوعية في هذه التحالفات. سنحاول لاحقا أن نناقش بعض معالم مفهوم السيطرة كما حددها غرامشي، لكننا نريد قبل ذلك التعريج على بعض الأمور التاريخية التي ولدت الحاجة إلى مراجعة الماركسية وسوغت التطلع إلى مجاوزتها في الصيغة ما بعد الماركسية التي يقترحها لاكلو وموفي.

من الحتمية إلى التلقائية أو من الحَرفية إلى الرمزية:

لقد رجع لاكلو وموفي في أثناء تسويغ مشروعهما النقدي إلى حقبة الأممية الثانية. فهذه الأممية كانت حلفا يضم الجيل الثاني من أتباع ماركس المنتمين إلى الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية والنقابات العمالية وإلى البلاشفة والشيوعيين. وكان هؤلاء جلهم يفهمون الماركسية، التي أصبحت تعرف فيما بعد بالماركسية الأورثدوكسية[1]، على النحو الذي عرضه كارل كاوتسكي في كتابه *الصراع الطبقي* المنشور سنة (1892) [1971]. كان كارل كاوتسكي النمساوي الأصل أحد أبرز منظري الاشتراكية الديمقراطية الألمانية وأحد القادة الحزبيين البارزين في هذه المرحلة، كما كان أحد المرجعيات من ذوي الباع والنفوذ في الأممية الثانية. انطلق في كتابه المذكور من فهم مخصوص للنظرية الماركسية يري فيه أن التأويل الذي تعرضه الماركسية للتاريخ ولمستقبل الاجتماع البشري (المادية التاريخية) تأويل صحيح لا غبار عليه. بعبارة أوضح، كانت الماركسية الأورثدوكسية تدعي حيازة الفهم الصحيح للتاريخ وللمجتمع يوازي الفهم الذي يقدمه العلم في رصده للعالم الطبيعي. العِلم الماركسي عند كاوتسكي يعرض، كما يشير لاكلو وموفي، "نظرية تتكهن بالتبسيط المتزايد الذي ستعرفه البنية الاجتماعية وستؤول إليه الصراعات القائمة فيها"[2]. المقصودُ بالتبسط هنا هو الانقسامُ المتزايد الذي سيعرفه المجتمع إلى معسكرين (البروليتاريا والبورجوازية كما ذكر ماركس وإنجلز في البيان)، والتراكم المتزايد للخيرات في أيدي البورجوازية، ثم

1 انظر (برزوورسكي 1977: 345).
2 انظر لاكلو وموفي (1985: 14).

الإفقـار المتزايـد للبروليتاريـا الـذي سيدفع هـذه الأخـيرة في نهايـة المطـاف إلى الثـورة والاستيلاء على السلطة والقضاء المبرم على النظام الرأسمالي. يقول كاوتسكي في هذا الشأن: "نعتقد أن انهيار النسق الاجتماعي القائم أمر حتمي لا راد له، ذلكم لأننا نعرف أن التطور الاقتصادي سيخلق لا محالة أوضاعا ستدفع الطبقات المُستغَلة إلى مواجهة هذا النسق القائم على الملكية الخاصة والتصدي له"[1]. يؤكد لاكلو وموفي أن الأوضـاع القائمـة في ألمانيـا (وحـتى في بعـض البلـدان الأوروبيـة الأخـرى الـتي كانـت بورجوازيتها ضعيفة) في هذا الوقت كانت في الظاهر تؤكد بالفعل بعضَ ما ذهب إليه كاوتسكي في تحليله. تحليله المبسط كان في واقع الأمر وصفيا ولم يكن، كما يلوح من صيغة كلامه، يتكهن بما ستؤول إليه الأمور[2].

بيد أن الأمور كالعادة لم تلبث أن تغيرت وانقلبت رأسا على عقب بعد فترة وجيزة من نشر الكتاب مع نهاية القرن 19 تحديدا. سيتبخر التفاؤل الذي عبر عنه كاوتسكي بحماسة وعنفوان، وسينتشر الحديث بين الماركسيين واليساريين عموما عن 'أزمة الماركسية'. ومن أبرز الإشكالات التي ستثور في هذا السياق الإشكالُ الذي يتعلق بمفهوم الطبقة العاملة نفسها: ما هو المعيار الذي يحدد بالضبط الطبقة العاملة؟ كان كاوتسكي يعتقد حين نشر كتابه أن البروليتاريا تكونت، ووجودها كطبقة قائمة الذات أصبح أمرا منتهيا. بل إنه كان يعتقد أنها تكونت في صورة طبقة وأنها ستظل كذلك في المستقبل[3]. وليس أمامها بعد أن تشكلت واستوت إلا أن تواصل طريقها لتنجز مهمتها التاريخية المتمثلة في الثورة على الطبقة البورجوازية والاستيلاء على السلطة.

على العكس تماما من هذا الميل الواضح إلى التبسيط والاستقطاب الذي تحدث عنه كاوتسكي في كتابه، ستعرف الحركة العمالية، كما يشير لاكلو وموفي، انقسامات حادة في ألمانيا وانجلترا على الخصوص. ستظهر أرستقراطية عمالية ذات مصالح لا تنسجم مع مصالح أغلبية العمال؛ وسيشتد الصراع بين العمال المُنَقَّبين ورفاقهم غير المنقبين؛ وستطفو على السطح المصالح المتناقضة بين العمال أصحاب الأجور

---

1 انظر كاوتسكي (1971: 90).

2 انظر لاكلو وموفي (1985: 17).

3 انظر (برزوورسكي 1977: 351).

المتفاوتة؛ وستعمد البورجوازية، دفاعا عن امتيازاتها، إلى سن سياسات مقصودة لإحداث الانقسام في صفوف الطبقة العاملة؛ وستُشجع الكنيسة جماهير غفيرة من العمال الخاضعين لها والواقعين في دائرة تأثيرها على الابتعاد عن الاشتراكيين الديمقراطيين[1]. ما يريد لاكلو وموفي أن يُبرزاه هنا هو أن التطور الاجتماعي والتاريخي سار سيره في الاتجاه المضاد لما كانت تتوقعه الماركسية الأورثدوكسية. لم يستطع الأساس الاقتصادي الواحد أن يضمن وحدة العمال الذين ينتمون إليه. زد على هذا أن وجود أحزاب سياسية عمالية كان يضع بدوره علامات استفهام كثيرة بخصوص ماركسية كاوتسكي الأورثدوكسية. إذ على الرغم من أن هذه الأحزاب حافظت في الواقع على وحدتها بدعوى تمثيلها للبروليتاريا، أصبحت مع الوقت تستقبل وتحظى بتأييد عناصر غير بروليتارية كالمثقفين والطلبة وغيرهم، مما يعني أن هذه الأحزاب لم تعد تمثل حصرا مصالح العمال الطبقية، أو أن الانتماء إليها لم يعد محصورا في دائرة المنتمين إلى موقع طبقي معين.

أمام هذا التطور غير المتوقع وجدت الماركسية نفسها مدفوعة إلى التفكير مجددا في التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي خلخلت التخوم الفاصلة التي أقامتها بين الطبقات، وإلى إعادة النظر أيضا في تفسير التنوع الطبقي الذي تحتضنه الأحزاب الاشتراكية. سيواصل الباحثون الأورثدوكسيون تشبثهم بقوانين التاريخ التي سطرتها المادية التاريخية؛ لكنهم سيعترفون في الوقت نفسه بالعنصر البشري المنفلت من الحتمية الذي يستطيع أن يؤثر في عمل هذه القوانين، كأن يساهم في عرقلة قيام الثورة أو التعجيل بقيامها.

وستواصل الاجتهادات ما بعد الأورثدوكسية (نقصد هنا أعمال روزا لوكسمبورغ التي تندرج في إطار ما يعرف بالنزعة التلقائية، وأعمال إدوارد بيرنشتاين التنقيحية، وأعمال جورج صوريل النقابية الثورية) البحث في الأسس النظرية التي تدفع البروليتاريا إلى الانخراط في الفعل الجماعي الموحد، وإلى التنسيق وعقد التحالفات مع العناصر البورجوازية، وإلى التطلع إلى حيازة السلطة، وإلى شن الإضرابات من دون التخلي أو

---

1 الموقف الذي سيقفه كاوتسكي إزاء هذه العوائق التي تحول دون أن تشق الطبقة العاملة طريقها نحو هدفها التاريخي هو إلحاحه على دور المثقفين في تصحيح المسار. وهو الموقف الذي تأثر به لينين لاحقا حين كتب 'ما العمل؟' انظر (لاكلو وموفي 1985: 19).

التنازل عن التزاماتها النظرية. إن هذه النقلة باتجاه توسيع دائرة النضال وتنويع فاعليه عن طريق آليات التحالف والتنسيق جعلت المفكرين الاشتراكيين ينتبهون إلى أهمية الانسجام الذي يوفره النضال على المستوى السياسي بعد أن تعذر تحقيق الانسجام بالاستناد حصرا إلى البنية الطبقية الاقتصادية.

فروزا لوكسمبورغ في دراستها الهامة عن الإضراب العام[1] على سبيل المثال تقبل القوانين التي تحكم تطور الرأسمالية، وترى أن الانقسام الذي تعانيه البروليتاريا لا يزيد، كما يقول لاكلو وموفي، عن كونه "أثرا بنيويا ناتجا عن الدولة الرأسمالية"[2]. بعبارة أوضح لا يمكن في نظرها للطبقة العاملة أن تكون إلا منقسمة على نفسها في ظل

---

1 انظر (لوكسمبورغ 2008: 111- 181). لوكسمبورغ ناشطة ومثقفة بارزة في الحركة الاشتراكية الألمانية حتى وفاتها سنة 1919. وقد اشتهرت بنقدها اللاذع لأطروحات بيرنشتاين الرجعية (أو التنقيحية)، كما اشتهرت أيضا بمناهضتها لاستبداد البلاشفة. تقول سميث عنها: "إنها ترى أن الاشتراكيين مطالبون بأن يحددوا بكيفية صريحة وعملية العدو الذي يناهضونه، لكنهم ليسوا مدعوين إلى أن يَعرِضوا أوصافا عامة عن المجتمعات التي يتوقون إلى بنائها. فيما يخص لينين، ترى لوكسمبورغ أن 'الاشتراكية لا يمكن بطبيعتها أن تُفرَض أو تملى على الناس إملاء'. لوكسمبورغ ترفض مقاربة الثورة استنادا إلى الحزب الطليعي. إنها على العكس من ذلك ترى أن الثورة إذا لم تُشجَّع على المخالفة ولم تحافظ على المؤسسات الديمقراطية كالانتخابات وعلى الحق في حرية التعبير وحرية الاجتماع، فإنها لن تلبث أن تفقد الدعم الشعبي وتتحول إلى ديكتاتورية بيروقراطية خالصة. فعوض أن نلجأ إلى فرض قيادة طليعية من فوق، ترى لوكسمبورغ أن الاشتراكيين ملزمون بمساندة العمال وتشجيعهم على تنظيم طاقتهم الثورية بكيفية ذاتية في أثناء تظاهراتهم وإضراباتهم التي يخوضونها. إنها ترى أن المجتمع الجديد لا تتشكل معالمه وتستوي إلا في سياق ممارسة العمال أنفسهم وسياق تجربتهم الملموسة. ممارستهم وتجربتهم هما الكفيلتان في نظرها بتحريرهم من ماضيهم وتمكينهم من الترقي ثقافيا وأخلاقيا في صيرورة بناء المجتمع الاشتراكي الذي يتوقون إليه" (انظر سميث 1998: 24 والمراجع المذكورة هناك). أما فكرة لوكسمبورغ الأساسية في مقالها عن 'الإضراب العام' فتدور حول أهمية هذا الإضراب الجماهيري أو العام ودلالته من حيث إنه أداة سياسية. إنها تناقش هذا النوع من الإضراب من زاويتين حيويتين بالنسبة إلى قضية الاشتراكية: زاوية وحدة الطبقة العاملة، وزاوية مسار الثورة في أوروبا، وتحاول أن ترصد الكيفية التي استُعمل بها الإضراب العام في ثورة روسيا الأولى من منظار ما يمكن أن تستفيده الطبقة العاملة الألمانية في صراعها المرير من أجل الاشتراكية.

2 لاكلو وموفي 1985: 9).

دولة يهيمن فيها الاقتصاد الرأسمالي. تصور لوكسمبورغ حول هذه الأمور لم يكن يختلف عما سطرته الأورثذوكسية. ما تميزت به هو أنها ألحت على عنصر اللاتوقع في تحركات العمال ونضالاتهم في جو الثورة العام. فجهود المقاومة التي يبذلها العمال لا تقبل الاحتواء في نظرها، كما لا يمكن التكهن بالمسار الذي يمكن أن تتبعه أو بالنتائج التي يمكن أن تترتب عليها. البعد التلقائي الواضح في تحاليل لوكسمبورغ يجعلها تختلف اختلافا بينا عن الاتجاه الأورثذوكسي في فهم وتأويل نضال العمال ووحدتهم وحتمية التاريخ وقيام الثورة. فلوكسمبورغ واجهت مشكلة الأساس الذي من شأنه أن يوحد الطبقة العاملة المنقسمة على نفسها. وعوض أن تنظر إلى الوحدة الطبقية بوصفها تختلف تحليليا عن عمليات الصراع التي ينخرط فيها العمال، دافعت عن أن هذه الوحدة رمزية، يقع التوصل إليها عندما يكتسي الصراع المحلي معنى عاما. تقول لوكسمبورغ في هذا الشأن: "لا يمكن لأي صراع جزئي محدود بين العمل والرأسمال أن يتطور ويصير انفجارا عاما إلاّ في جو الفترة الثورية الملتهب. ففي ألمانيا تحدث أعنف التصادمات وأشرسها بين العمال وأرباب العمل كل سنة وكل يوم، من دون أن يتخطى الصراع... حدود المصانع المعزولة... فما من حالة من هذه الحالات تحولت فجأة إلى فعل طبقي عام. وحتى عندما تغدو هذه الحالات إضرابات جماهيرية معزولة، ذات لون سياسي من دون شك، فإنها لا تؤدي إلى عاصفة عامة"[1].

ينطوي كلام لوكسمبورغ على تشكيك صريح في ثنائية البنية التحتية الاقتصادية والبنية الفوقية السياسية. وهي ثنائية تعادل في التأويل الذي يقترحه لاكلو وموفي لنص لوكسمبورغ التمييز بين منطق مادي أو حَرْفي ومنطق آخر رمزي. المنطق الحرفي هنا هو ما يسمى بـ 'الحتمية الاقتصادية'، التي تعني أن الأساس أو القاعدة أو البنية التحتية تحدد البنية الفوقية. ما يسمى بـ 'الماركسية الأورثذوكسية' التي تنسب إلى كارل كاوتسكي تعد النموذج الصارخ للكيفية التي يحدد بها المنطق الحرْفي ما عداه تحديدا تاما. النموذج المبني على التلقائية الذي طورته روزا لوكسمبورغ يتعارض تماما مع التصور الأورثذوكسي. النموذج الذي تصدر عنه لوكسمبورغ يندرج حسب لاكلو وموفي ضمن المنطق الرمزي، ويتعارض من هذه الزاوية مع منطق

1 انظر (لوكسمبورغ، 2008: 146).

كاوتسكي الحرْفي. إنه يندرج ضمن المنطق الرمزي لكونه يعمل في إطار البنية الفوقية استنادا إلى مبادئ تختلف اختلافا بينا عن تلك التي يستند إليها المنطق الحرْفي الاقتصادوي.

لا يوجد في نص لوكسمبورغ أعلاه معنى موحد عن الإضراب العام. الطبقة العاملة في نصها هذا لا توجد كذات تاريخية في مجال الاقتصاد تنتظر أن ينبثق التعبيرُ السياسي عن مصالحها في صورة ثورة اجتماعية. "الطبقة العاملة، كما يقول لاكلو وموفي، توجد بالضرورة في حالة تجزئة، ولا يتأتى لها التوحد إلا في أثناء عملية الثورة نفسها"[1]. بمعنى أن الصراعات السياسية ليست تمثيلا لمصالح العمال الاقتصادية، بل هي نفسُها التي تبني معنى 'البروليتاريا' عبر توحيد مطالب الفصائل المختلفة في صورة عامة موحدة. نحن هنا أمام منطق رمزي لأن معنى الصراعات السياسية لا يكون أبدا معنى حَرْفيا. سنعود أدناه إلى الحديث عن هذا النص وإلى التوسع قليلا في إبراز الاختلاف القائم بين المنطقين الحرْفي والرمزي، مكتفين هنا بما أوردناه حول تهافت أطروحة الحتمية الاقتصادية، وبما ألمعنا إليه بخصوص الطابع التلقائي الرمزي (غير الحتمي) الذي يميز أنشطة العمال ونضالاتهم الثورية، وننتقل مباشرة إلى مناقشة مفهوم السيطرة الذي يعد الركيزة الأساس التي ينهض عليها تصور لاكلو وموفي والذي سنحتاج إليه حين عودتنا إلى مناقشة المنطقين المذكورين.

غرامشي ومفهوم السيطرة:

نقصد بلفظ السيطرة هنا ما يُعبر عنه في اللغات الأوروبية بـ (Hégémonie... Hegemony,). اللفظ يعود في أصله إلى الكلمة اليونانية (hegemón) التي تعني في أصل معناها: المرشد، والمسيطر، والقائد؛ ومنها اشْتُقَّت كلمة (hegemonia) التي تعني السيطرة والقيادة. أما اللفظ في معناه الاصطلاحي فيشير إلى التأثير النافذ الذي تمارسه دولة أو طبقة اجتماعية أو مجموعة أو فرد على غيره. وقد اقترن الاصطلاح اقترانا وثيقا بالمفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي الذي جعل منه مفهوما محوريا أدار عليه فكره السياسي والاجتماعي. بيد أن المفهوم ظهر في التقليد الماركسي قبل

---

1 انظر (لاكلو وموفي 1985: 10)

أن يستعمله غرامشي بوقت؛ إذ ارتبط استعماله في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بظهور الأحزاب العمالية وأحزاب الفلاحين وحركاتهم، سواء أكانت هذه الأحزاب أو الحركات اشتراكية أم فوضوية أم ماركسية، التي ناهضت الليبرالية والرأسمالية، وتحدَّت النظم الاجتماعية والسياسية القائمة، وشككت في شرعية دعاواها الأخلاقية والفكرية المتصلة بالحرية والمساواة. واستعمله بعد ذلك الماركسيون الروس، مثل بليخانوف، وأكسيلرود، وتروتسكي، ولينين، كما ألمعنا أعلاه، في سياق الإحالة على الدور القيادي الذي تلعبه الطبقة العاملة في نسق التحالفات الرامي إلى مناهضة النظام القائم والثورة عليه[1]. ففي العقد الأول من القرن العشرين اقترح لينين والبلاشفة، في أثناء صراعهم مع المناشفة والثوريين الاشتراكيين حول المفاضلة بين العمال والفلاحين، استراتيجيةً ثورية يكون فيها الدور القيادي والمسيطر للبروليتاريا، أي أن هذه الأخيرة هي التي يتعين عليها أن تتصدر المشهد، وتقود الفلاحين والأقليات القومية المقموعة لقلب النظام القيصري وإقامة نظام اشتراكي.

غير أن السيطرة لم تكتس صفة المفهوم الدقيق ذي الدلالة النظرية الغنية إلا مع غرامشي في أعماله التي كتبها وراء قضبان السجن. فلم تعد السيطرة عنده مجرد مرادف للنفوذ أو السلطة المهيمنة (الغالبة)، أو مجرد لفظ يُستعمل بين الفينة والأخرى للدلالة على عدم التوازي الذي يطبع علاقات السلطة عموما، بل أصبح مفهوما شاملا لأنماط من العلاقات المتشابكة والمتوترة بين المجتمع المدني والدولة، وبين الاقتصاد والسياسية[2].

ما يميز غرامشي، في نظر لاكلو وموفي، هو أنه لم يكن ماركسيا أورثدوكسيا فيما

---

1 م. س، 1985: 51).

2 إن لمفهوم 'السيطرة' لدى غرامشي وجهين: وجه تقابل فيه 'السيطرة' ما يسمى بـ 'الهيمنة' (domination) (وهنا تكون مقرونة بالتقابل القائم بين الدولة والمجتمع المدني)؛ ووجه يُستعمل فيه اللفظ 'مسيطر أو مسيطرة' على نحو يقابل فيه 'حِرَفي'، من الحِرْفة، أو 'اقتصادي حرفي' للدلالة على مرحلة تاريخية تتخطى فيها جماعة ما موقعها في ميدان حرفتها وتتجاوز مجرد الدفاع عن موقعها الاقتصادي وحمايته لتتطلع إلى موقع القيادة/السيطرة في المجال السياسي والاجتماعي الأوسع. راجع التوطئة إلى الترجمة الإنجليزية في (غرامشي 1971: xiv).

يخص الحتمية الاقتصادية بالمعنى الذي تعرضنا له أعلاه[1]. إنه استفاد من بعض ملاحظات لينين المتفرقة التي ألح فيها على دوري الإرادة واستعمال العقل في تغيير البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[2]؛ لكنه لم يقف عند ما ذهب إليه لينين، بل بنى تصورا أكثر تفصيلا ومرونة وانفتاحا. بعض الباحثين يرجعون ذلك إلى الميول غير الأورثدوكسية الصريحة التي ميزت فكر غرامشي كما ألمعنا. يقول ستيوارت هال في هذا الخصوص عن غرامشي: "لم يكن غرامشي أبدا مفكرا 'ماركسيا' بالمعنى المذهبي أو الأورثدوكسي أو 'الديني'. كان على العكس من ذلك يرى أن على الإطار العام الذي تعرضه نظرية ماركس أن يتطور من الناحية النظرية باستمرار، وينطبقَ على أوضاع تاريخية جديدة، ويشتبكَ مع التطورات المجتمعية التي لم يكن بإمكان ماركس وإنجلز أن يتكهنا بها، ويَغتنيَ ويُصقلَ بمفاهيم أخرى جديدة تضاف إليه"[3].

---

1 إننا نساير هنا لاكلو وموفي في فهمهما لفكر غرامشي لتسهيل عرض تصورهما الذي عبرا عنه في كتاب 'السيطرة..'. لكن هذا الفهم، حتى وإن كنا نجده عند مفكرين آخرين كستيوات هال وغيره كما سنرى أدناه، ليس عليه إجماع بين الباحثين. بل إن موفي نفسها ستتراجع عن هذا الفهم وستغير رأيها. تقول في هذا الشأن. "كان هدفي الرئيس هو أن أبين أن غرامشي يمنحنا أساسا لبناء ماركسية غير اقتصادية النزعة. حاولت أن أوضح أن غرامشي باعتماده مفهوم السيطرة شكك في نموذج البنية التحتية/البنية الفوقية الذي تستند إليه الماركسية، أي شكك في الحتمية الاقتصادية، وفتح الطريق 'لإعادة الاعتبار' إلى السياسة. غير أنني- كما قال عني نقادي- كنت بمعنى من المعاني أحاول أن أربّع الدائرة. فمن جهة سعيت إلى أن أعرض قراءة غير اقتصادية وغير جوهرية للماركسية، وأبين أن الهويات السياسية بالنسبة إلى غرامشي لا تُبنى على أساس الموقع الاقتصادي الذي يكون فيه الفرد، بل تلعب السياسة دورا في عملية بناء الهوية هذه. في النهاية غرامشي يلح هو أيضا على أن الطبقة الأساسية (أي الاقتصادية) كما يسميها هي وحدها الطبقة التي بإمكانها أن تمارس السيطرة؛ وهذا لعمري موقف جوهري. فحتى لدى غرامشي توجد عناصر هي من بقايا النزعتين الجوهرية والاقتصادية. وقد اقتنعت في النهاية بأنه لا توجد ماركسية تخلو تماما من النزعة الاقتصادية. وهذا في جزء منه هو الذي دفعنا أنا وإرنيستو لاكلو إلى الحديث في كتابنا *السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية* (1985) عن الموقف ما بعد الماركسي" (موفي 2001-2002: 10).

2 انظر المقارنة التي عقدتها موفي بين تصوري لينين وغرامشي في (موفي 1979: الهامش 23، ص 16-17)

3 انظر (هال 1996: 412)، وراجع الهامش 35 أعلاه.

كان الهاجس الذي أرق غرامشي، مثله في ذلك مثل لوكسمبورغ تقريبا، وهو يفكر في مفهوم السيطرة يدور حول الأسباب التي تجتمع فَتَحول دون قيام الطبقة العاملة بالثورة، على الرغم من توافر الشروط الاقتصادية والهيكلية المحرضة عليها. بعبارة أوضح كان السؤال الذي يدور في ذهن غرامشي هو الآتي: لماذا نجح لينين والحزب البلشفي في التعجيل بقيام الثورة وإنجاحها في بلد متخلف كروسيا، وتعذر القيام بذلك في بلدان أخرى أكثر تطورا وتأهيلا كالبلدان الأوروبية الغربية؟ لقد انتبه غرامشي في سياق معالجته هذا الإشكال إلى أن العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع في روسيا تختلف كثيرا عن مثيلتها في البلدان الأوروبية الغربية. الدولة في روسيا كانت تستقطب كل شيء تقريبا، بينما كان المجتمع المدني بدائيا وضعيفا ومتخلفا. وهذا الوضع الذي كانت عليه روسيا يختلف عن وضع البلدان الغربية، حيث المجتمعات المدنية قويةٌ ومتماسكة، وحيث العلاقة بينها وبين الدول علاقات كثيفة ومعقدة وقوية أيضا. لم يجد غرامشي بدا من الاجتهاد في اقتراح بديل آخر قادر على رصد الأوضاع في البلدان الغربية يتلاءم مع أوضاعها المختلفة عن روسيا. وهذا البحث عن البديل هو الذي قاده، في نظر لاكلو وموفي، إلى إحداث تغيير دال في التصورات الماركسية عن العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع.

المجتمع المدني في نظر غرامشي هو مجال الحرية حيث يتولد الإقناع والرضا؛ أي المجال الذي يدور فيه الصراع الثقافي والإيديولوجي والديني والاقتصادي الذي تحركه وتوجهه الهيئات والجمعيات والنقابات والأحزاب السياسية والكنائس والمدارس والجامعات والمنظمات المدنية وجماعات المصالح المختلفة والمتباينة. بنية المجتمع المدني في البلدان الغربية ومؤسساته الاجتماعية والسياسية تطورت وتركبت وترسخت على نحو أصبحت فيه تُضفي الشرعية اللازمة التي تسمح للنظام القائم بالبقاء والاستمرار. زد على هذا أن العلاقات المعقدة، متعددة المستويات، التي فرضتها ممارسة الديمقراطية الحديثة في هذه الدول جعلت مسألة الثورة أو التفكير فيها في هذه البلدان أمرا مستحيلا أو يكاد. من هنا أقام غرامشي تعارضا بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وبين السيطرة والديكتاتورية أو الهيمنة المباشرة. يقول في هذا الشأن: "ما يمكن أن نفعله الآن هو أن نحدد مستويين اثنين بارزين في البنية الفوقية: الأول يمكن أن نسميه بـ 'المجتمع المدني'، وهو مجموع الهيئات التي توصف عادة بأنها هيئات 'خصوصية'؛

والثاني هو 'المجتمع السياسي' أو 'الدولة'. المستويان معا يتطابقان من جانب مع وظيفة 'السيطرة' (hegemony) التي تمارسها الجماعة المهيمنة (dominant group) على المجتمع بأكمله، ويتطابقان من جانب آخر مع 'الهيمنة المباشرة' (direct domination) أو مع التحكم الذي تمارسه الجماعة من خلال الدولة وحكم 'القانون'. الوظيفتان المذكورتان هما على جهة التحديد وظيفتان تنظيميتان وتجميعيتان"[1]. قوة المجتمع المدني وتماسكه يقترنان مباشرة بمدى التمكن من السيطرة عليه. ويُنظر إلى السيطرة هنا، سواء أتعلق الأمر بالدولة أم بالمجتمع، من حيث إنها توليد للرضا وتنظيمه، أي من حيث إنها صوغ لرؤية إلى العالم ونشرها بوسائل غير قمعية عبر فئات الشعب. (لا يُلجأ إلى استعمال وسائل الهيمنة المباشرة المتمثلة في القانون لفرض الانضباط إلا حين لا تنفع السيطرة). وتكون هذه الرؤية (أو هذه الإيديولوجية أو نسق الاعتقاد) متعارضة بالطبع مع رؤى العالم الأخرى المتصارعة في المجتمع. الصراع بين الرؤى والتصورات لا يعرف حدا أو نهاية يتوقف عندها. والرؤية أو التصور لا يصبح مسيطرا إلا إذا انتظم واكتمل وتحول من مجرد تصور غُفل موجود في مجال التداول والصراع إلى تصور مفصل سائد يوجه الشعب في تصرفاته وعاداته وطرائق تفكيره. دور المثقفين هنا يتمثل، كما يبين غرامشي، في كونهم يولدون ويصوغون وينشرون هذه الرؤى والتصورات والقيم والأفكار. إنهم فاعلون رئيسون في صياغة الرأي العام وتوجيهه والتمكين من إحراز السيطرة عليه وقيادته.

يتوزع تصور غرامشي عن السيطرة بين مستويين مستقلين بينهما صلة[2]. إنه تصور يصف في المستوى الأول العملية التي يقع بواسطتها بناء الأحلاف وإعادة بنائها؛ وهي عملية لا تقتضي الربط والتنسيق بين الأطراف المتحالفة فقط، بل تقتضي كما لا يخفى تجميعَ مصالح هذه الأطراف وتنسيقها أيضا. فهذه العملية تتطلب المرور أو الانتقال من المصالح الخاصة أو الجزئية أو القطاعية إلى المصالح العامة أو الكلية. والانتقال من الخاص إلى العام، أو مما هو اقتصادي مهني-حِرَفي أو قطاعي يخص فئة بعينها إلى ما هو مسيطر يتناول الكل، كما يرى غرامشي، يعني على وجه

1 انظر (غرامشي 1971: 12).
2 راجع الهامش 34 أعلاه.

التحديد الانتقال من المرحلة ما قبل السياسية إلى المرحلة السياسية (يتعين أن نلاحظ في هذا المستوى نزوع غرامشي أو ميله إلى فك الارتباط مع الأساس الاقتصادي)[1]. في المستوى الثاني تتطلب السيطرة توليد تصور مخصوص للعالم والسعي إلى إشاعته ونشره في المجتمع. بناء الأحلاف يتطلب إذن اعتراف الأطراف بمصالح بعضها البعض، أي يتطلب بناء مصالح مشتركة وقيما مشتركة أيضا، كما يتطلب في مستوى ثان بناء خطاب أو سردية جامعة تكون داعمةً ومُسَوِّغةً لمشروعية تلك المصالح والقيم المشتركة. من هنا تكتسي السيطرة صفتها السياسية. فعندما تصبح الجماعة مسيطرة تكون في هذه الحالة قد صارت جماعة سياسية، أي صارت جماعة فاعلة وواعية وقادرة على أن تُحكم وتكون محكومة، إذا شئتم استعمال عبارة أرسطو.

على جهة التعميم نستطيع القول إن السيطرة عند غرامشي تشير إلى العمليات التي بمقتضاها تحصل لطرف ما أو لكتلة بعينها الغلبة والقيادة في الثقافة بوجه عام[2]. والقيادة التي تيسرها السيطرة لا تكون باستعمال القوة القاهرة والعنف، بل تكون بالقبول والإذعان الطوعي المترتبين على الإقناع. وقد طور غرامشي هذا المفهوم لكي يفسر، كما ألمعنا أعلاه، الأسباب التي حالت دون أن تصبح الطبقة العاملة القوة الثورية التي تكهن بها ماركس. فالسيطرة عند غرامشي تقوي المقاومة الثورية وتذكيها باستعمال آليات التفاوض والاحتواء وإبرام التسويات وليس باستعمال العنف وممارسة القمع.

بالطبع، لا يمكن لتصور مسيطر أن يوجد من دون أن يوجد معه تصور آخر مضاد ينازعه، أو لا بد لكل سيطرة من سيطرة مضادة تنازعها وتسعى إلى الحلول محلها. لهذا السبب ميز غرامشي في أثناء تنظيره لمفهوم السيطرة بين المسيطر والتابع

1 انظر التوطئة في (غرامشي 1971: xiv).

2 يقول هوفمن: "استعمل غرامشي المفهوم [السيطرة] بطريقة مختلفة تماما [عن لينين] تتضمن الإحالة على القيادة الثقافية والأخلاقية، أي أنه ربط مفهوم السيطرة بالإيديلوجيا وليس بمظاهر الفرض والتقييد المتصلة بسلطة الدولة. لقد أصبح لمفهوم السيطرة بعدا ثقافيا واضحا لدى غرامشي بحيث إن السيطرة الطبقية باتت تعني عنده قدرة الطبقة الحاكمة على أسر قلوب المحكومين وعقولهم من دون اللجوء إلى فرض أو تقييد (هوفمن، 2007: 73).

(أو الخاضع)[1]. المسيطر والتابع لا ينفصلان؛ إنهما مقترنان يُعرف الواحد منهما الآخر. تكون الجماعة مسيطرة عندما تصوغ نسقا منسجما من المعارف والتصورات المُفَصَّلة عن العالم، وتتمكن من تعميم هذا النسق ونشره بحيث يصبح طريقة في الحياة والتفكير لدى عموم أفراد المجتمع. وتكون الجماعة تابعة عندما تكون طرائق تفكيرها وصيغ وعيها مفككة غير منسجمة بحيث لا يمكنها أن تستقل بطريقة حياتها وأفعالها عن جماعة أخرى تكون مسيطرة. الانتقال من التابع إلى المسيطر يعني الانتقال من التفكك والتشظي إلى الانسجام الثقافي والسياسي. وهذا الانتقال هو الذي يمكن الجماعة من أن تصير حاكمة نفسَها وقادرة على حكم غيرها. لهذا السبب ألمعنا أعلاه إلى أن السيطرة لا بد لها من سيطرة مضادة تنازعها، أي لا بد لها من تابع يسعى إلى لم شتات وعيه وتنظيم تفكيره ليزيحها ويحتل مكانها.

السيطرة من المنظور الخِطابي:

لن نبالغ أو نفاجئ القارئ إذا قلنا إن ما بعد الماركسية كما تتجلى في كتاب لاكلو وموفي لا تزيد عن كونها توسيعا وتعميقا للتصور الذي صاغه غرامشي عن مفهوم السيطرة. يقول لاكلو وموفي عن كتابهما: "انبنى هذا الكتاب على رصد التقلبات والتوترات القائمة في مفهوم السيطرة، والغوص في المنطق الاجتماعي الجديد المتضمن فيه، والكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي حالت، من لينين إلى غرامشي، دون فهم طاقته السياسية والنظرية الجذرية"[2]. الأدوات التي توسلها لاكلو

---

1 انظر (غرامشي 1971: 56- 57).

2 انظر (لاكلو وموفي: 1985: 192). السيطرة عند لاكلو وموفي ترادف تقريبا السياسة كما يفهمانها. إنها كما يقولان "تعني باختصار *نمطا* سياسيا *من العلاقة*، إنها إذا شئنا *صورة* من صور السياسة" (م. س، 1985: 139). ولم تتوسع هذه الصورة السياسية التي يجسدها مفهوم السيطرة وتترسخ إلا حين تغير البعد الاجتماعي وازداد انفتاحا ورحابة. فالمجال الذي كان مفتوحا للتحرك من أجل السيطرة في الجماعة الزراعية خلال القرون الوسطى كان مجالا محدودا جدا. لذلكم لم تصبح السيطرة صورة سياسية متمكنة إلا في الأزمنة الحديثة حيث أصبحت إعادة إنتاج مجالات اجتماعية مختلفة، في ظروف تتغير باستمرار، تتطلب دائما بناء أنساق جديدة من الاختلافات تتلاءم مع هذه الظروف الطارئة المتغيرة (م. س، 1985: 138). المقصود بالمجالات الاجتماعية هنا هو أن المجتمعات الحديثة فتحت المجال رحبا أمام قيام تجارب جديدة: دينية وعرقية وإثنية وجنسية لم تكن متاحة أو ممكنة في

وموفي للكشف عن خبايا مفهوم السيطرة عثرا على بعضها في مجالي اللسانيات وفلسفة اللغة.

فقد جرى التمييز في هذين المجالين بين تصورين اثنين للنحو الذي تقترن به الكلمات أو الدلائل بما تدل عليه: هناك تصور حَرْفي يرى أصحابه أن الكلمات تُمَثِّل الأشياء؛ وهناك تصور آخر رمزي (أو ما بعد بنيوي) يذهب أصحابه إلى أن الكلمات تندرج في مجموع مُتعالق، بعضُه آخذٌ بِرِقاب بعض، هو الذي يَبني ويُهيكِل الأشياء التي يَدعي أصحابُ التصور الأول أن الكلمات تُمثلها. المعنى في إطار هذا التصور الرمزي لا يوجد وجودا موضوعيا في خارجٍ مطلق، يَنتظر منا أن نُمَثله ونَدُلَّ عليه بواسطة الكلمات، بل يُبنى بناءً بالوسيطِ ذاتِه الذي يدعي أصحاب التصور الأول أنه يَكتفي أو يَقف عند تمثيله ولا يتعداه.

يُسقط لاكلو وموفي هذين التصورين على الماركسية وما بعد الماركسية، التي يطورانها، ليُبرزا الفرق القائم بينهما بوضوح. الماركسية في نظر لاكلو وموفي تُجسد القراءة الحَرْفية للسياسة. إنها تُجسد هذه القراءة لكونها تنظر إلى السياسة عموما، وإلى الحركات السياسية على وجه الخصوص، من حيث إنها تمثل مقولات اقتصادية (طبقية في المقام الأول والرئيس)، تماما كما تمثل الكلماتُ الأشياءَ لدى القائلين بالتصور الحرْفي في فلسفة اللغة واللسانيات. أما ما بعد الماركسية فتعْمد في نظرهما إلى اعتماد قراءة رمزية للسياسة. وهذه القراءة، التي سبق أن انتبه إليها، في نظر لاكلو وموفي، عدد من المفكرين الماركسيين كروزا لوكسمبورغ وغرامشي وألتوسير، تقضي بأن السياسة مجموعٌ عَلاقي يدل على نفسه ولا يقبل الرد إلى البنية الاقتصادية التحتية.

مجتمعات القرون الوسطى الزراعية. فمن شأن هذا الانفتاح الذي طرأ على المجال الاجتماعي، وعلى إمكان إعادة إنتاج التجارب التي يسمح بها، أن يفتح الباب أمام السيطرة كصورة سياسية حديثة. فلولا هذا الاتساع الذي أصبح ممكنا في المجتمعات الحديثة لما أمكن للسيطرة أن تبرز وتصبح صورة رئيسة في السياسة الحديثة والمعاصرة. بل إن لاكلو وموفي يريان أن الثورة الديمقراطية مثلت الشرط الرئيس لقيام السيطرة، ويريان أن مشروعهما السياسي المتصل بالديمقراطية الجذرية يمثل الشرط الذي يمكن لطاقة السيطرة أن تتحقق بمقتضاه. (الفرق بين السيطرة والسياسة يضيق جدا لدى لاكلو وموفي كلما مضينا قُدما نحو الديمقراطية الجذرية).

يلجأ لاكلو وموفي إلى هذه المقاربة الرمزية لكي يرسخا استقلال الوعي السياسي عن أساسه الطبقي الاقتصادي. إنهما يستوحيان هنا بالأساس لسانيات دي سوسير التي تنظر إلى اللغة نظرة تزامنية، وترى أن المعنى، أو ما يسميه دي سوسير بالقيمة اللغوية، أمر ينتج أو ينشأ من صميم الاختلافات التي تخترق اللغة نفسها، وليس من الإحالة على واقع براني قائم في الخارج[1]. لهذا يرى لاكلو وموفي أن المواقع التي تحتلها الذات السياسية (الطبقة العاملة هنا)، وكذا تحالفات هذه الذات وتكتلاتها الممكنة في حركات سياسية أخرى بغرض السيطرة، لا يمكن أن تُفسَّر أو تُرَدَّ إلى ما قبل السياسة، أي لا يمكن أن تُرد، كما ترى الماركسية، إلى أساس يوجد خارج المجال السياسي كالبنية الاقتصادية[2].

لكي تتضح لنا أهمية هذه النقلة المزدوجة التي يقوم بها لاكلو وموفي من السياسة إلى اللغة، ومن هذه الأخيرة إلى السياسة من جديد، نقترح الإنصات إلى النص

---

1 يمكن العودة إلى الفصول الثاني والثالث والرابع والخامس من القسم الثاني في دي سوسير (1995: 144- 175)، حيث يعرض دي سوسير أهم أطروحاته المتصلة بطبيعة اللغة، وعلاقة طرفي الدليل اللغوي (الدال المدلول) فيما بينهما، وطبيعة القيمة اللغوية... الخ. فاللغة عند دي سوسير "نسق من الحدود المتراصة، قيمةُ كل حد منها تُستمد من الحضور المتزامن للحدود الأخرى" (ص 159). لهذا السبب "لا يوجد في اللغة شيء آخر غير الاختلافات" (166). أي أن "النسق اللغوي متوالية من الاختلافات في الأصوات الممزوجة والمتشابكة مع متوالية من الاختلافات في الأفكار". (166). قِيَم الحدود عند دي سوسير علاقية وليست جوهرية. يقول: "يمكن لقيمة حد من حدود اللغة أن تتغير من دون أن نمسَّ معنى هذا الحد أو أصواته؛ يمكن لقيمة الحد أن تتغير لمجرد حصول تغيير في حد آخر مجاور له" (ص. 166).

2 قد يتساءل القارئ: إذا أبعدنا الأساس الطبقي ما الذي يمكننا أن نضع مكانه؟ أجابت موفي عن هذا السؤال في أعمالها اللاحقة قائلة: "إنني أجتهد منذ كتاب *السيطرة* لكي أطور مشروع ديمقراطية جذرية تعددية. فقد دافعنا [أنا ولاكلو] عن الحاجة إلى تصور هويات سياسية أخرى غير الهويات التي تُحدَّد على أساس طبقي. ما الذي يقع عندما نشكك في الهويات الطبقية؟ الطبقة تُنشئ صورة من صور الهوية الجماعية. والهوية الجماعية تعد أمرا أساسيا إذا أريد للمشروع السياسي أن يكون ملائما. هنا بدأتُ أتساءل عما إذا كان بإمكان هوية المواطنة أن تمنحنا نمطا من الهوية الجماعية التي تتطلبها الديمقراطية الجذرية التعددية [...] وعلى هذا النحو حاولت أن أعيد صوغ مفهوم المواطنة لأجعل منه أساس هوية جماعية ملائمة لتفصيل المطالب الديمقراطية التي دافعنا عنها في كتاب السيطرة" (موفي 2001- 2002: 11).

المركب الآتي الذي يكثف تصورهما ويجليه، وهو النص الذي يشرحان فيه نص لوكسمبورغ الذي وقفنا عنده أعلاه. يقولان: "إن من المستحيل علينا في الوضع الثوري أن ***نحدد ونثبّت المعنى الحَرْفي*** لكل صراعٍ صراعٍ بعينه؛ ذلكم لأن كل صراع، منظورا إليه بمفرده، يطفح به معناه الحرفي ويتخطاه فلا يعود يُمثل في وعي الجماهير إلا لحظة من لحظات الصراع العام والشامل ضد النسق. وهكذا، فعلى الرغم من أن وعي العُمال الطبقي – من حيث إنه وعي شامل تَشكّل حول 'مصالحه التاريخية'– يكون في مرحلة الاستقرار 'كامنا' و'نظريا'، فإن ***معنى*** كل تعبئة في الوضع الثوري يكتسي (أي المعنى) صفة الانقسام؛ أي أنه بجانب المطالب الحَرْفية الخاصة التي ترفعها التعبئات المختلفة، تكون كل تعبئة على حدة مُمَثِّلةً للسيرورة الثورية في مجموعها؛ وتكون آثار هذا الجمع باديةً في التحديد القوي المتبادل الذي ينشأ بين مجموع هذه الصراعات. ولا يختلف هذا في شيء عن الكيفية المتميزة التي يتحدد بها الرمز: إغراق الدال بالمدلول. بهذا المعنى إذن ***تكون وحدة الطبقة وحدة رمزية في نهاية المطاف***" (التشديد على الخط موجود في الأصل)[1]

يستشف من هذا النص المكثف، والذي قد يبدو عويصا، أن المعنى الحرْفي الذي يُسنَد إلى الحدث، أيا كان، يتوقف أساسا على السياق الذي يقع أو يُؤَوَّل فيه هذا الحدث. وبما أن معنى الشيء الحَرْفي لا يمكن أن يُفصل عما قد يوحي به، أي لا يمكن أن يُفصل عما قد يدل عليه من معان أخرى مواكبة غير حرْفية، فإن الربط بين معنى الدال الحَرْفي وإيحاءاته الممكنة لا يقع الحسم فيه إلا في سياق محدد بعينه. فيمكن للدال الواحد أن يدل ويوحي بأشياء مختلفة في سياقات مختلفة. في الوضع الثوري، كالذي يتحدث عنه لاكلو وموفي في النص الذي يشرحان فيه نص لوكسمبورغ أعلاه، يمكن لأي حدث خاص في الصراع العام أن يَبلُغ معنى من المعاني الممكنة فيصبح بمقتضى هذا المعنى الذي بلغه متكافئا مع الأحداث الأخرى كلها التي تقع في هذا الصراع، بغض النظر عن اختلاف الحدث من ناحية دلالته الحَرْفية عن تلك الأحداث وتَميُّزِه منها. بعبارة أخرى لا يَبرُز معنى الحدث إلا مشروطا إشراطا حتميا بالسياق الذي يرد فيه و/أو السياق الذي يؤول فيه.

---

1 لاكلو وموفي 1985: 10– 11).

الملاحظ هنا في النص هو أن الطبقة العاملة لا توجد كذات تاريخية في مجال الاقتصاد (كوجود الأشياء في تصور اللغة الحَرْفي) تنتظر أن يَنبثق التعبيرُ السياسي عن مصالحها في صورة ثورة اجتماعية (كانتظار الأشياء للكلمات التي تُمثلها في التصور الحَرْفي). "الطبقة العاملة توجد بالضرورة في حالة تجزئة، ولا يتأتى لها التوحد إلا في أثناء عملية الثورة نفسها"[1]. أي أن الطبقة العاملة تصبح موجودة بمقتضى السياسة (وهي الثورة هنا) لا بمقتضى الاقتصاد (تماما كما يقضي التصور الرمزي حين يُلح أصحابه على أن المعنى شيء يُبنى بناء في قلب النسق اللغوي وبواسطته ولا يوجد في الخارج). فالصراعات السياسية ليست تمثيلا لمصالح العمال الاقتصادية. الصراعات السياسية هي ذاتها التي تبني معنى 'البروليتاريا' عبر توحيد مطالب الفصائل المختلفة في صورة عامة موحدة.

في الوضع الثوري يكون الحدث وتأويله مدرجين معا في سياق واحد، هو السياق الثوري ذاته. بيد أن معنى الحدث يكون أيضا مفتوحا أو مشرعا على إمكان/حتمية إعادة حكيه وروايته في سياقات مختلفة. وهذا يعني أن الحدث بإمكانه أن يَدُل أو يكون شيئا آخر مختلفا كليا في كل إعادة حكي جديدة تقع (إغراق الدال بالمدلول). في الوضع غير الثوري عندما تشن جماعة من العمال إضرابا يروم رفع الأجور، أو تحسين ظروف العمل، لا يكون الإضراب دالا بالضرورة على صراع عام وشامل. أما في الوضع الثوري الذي يطال فيه الاستقطابُ المجتمعَ بأكمله ويقسمه إلى جبهتين (كجبهة الشعب وجبهة الأرستقراطية، أو النظام القديم، في الثورة الفرنسية)، فإن الجماعة، أيا كان نوعها أو عدد أفرادها، عندما تضرب في وضع كهذا، يكون إضرابها دالا أو رمزا يدل على الصراع بأكمله، أي على المزاج العام الذي تكون عليه الجماعاتُ الأخرى والشعبُ قاطبة. فكل ما يفعله الشعب في هذا الوضع، بغض النظر عن الفروق القائمة بين الأفعال المفردة والمتفرقة التي تقوم بها فئات هذا الشعب المختلفة هنا أو هناك، يكون متكافئا في المعنى والحكم عندما نؤوله من منظار الصراع العام. ما يفعله الشعب في وضع كهذا يكون على الرغم من تشتته وتفرقه رمزا لهذا الصراع العام ومن أجله. وبقدر ما يطول هذا الصراع ويمتد في الزمان، تجد الأطراف المختلفة المشتبكة في الصراع أن من الأهمية بمكان تَكرار الإلحاح على

---

1 م. س 1985: 10)

معنى هـذه الأحـداث لكـي تـتمكن مـع الوقـت مـن الكشـف عـن الاطـراد في هـذا الشتات الدلالي والتوصل إلى المعنى الأكثر تعبيرا عن الصراع العام وترسيخه بوصفه 'معنى حقيقيا' في مخيال أوسع ما يمكن من أفراد الشعب. والمعنى الذي يتسنى له أن يصبح مهيمنا على المخيال الاجتماعي والسياسي، والذي يعمل على دعم قضية بعينها، أو موقعٍ سياسي معين، أو ترسيخ بنية سلطة بعينها، سيصبح حسب لاكلو وموفي، هو المعنى الذي له السيطرة/القيادة؛ أي المعنى الذي يبني الموقع السياسي المُسيطِر ويمثله ويعمل على بقائه واتصال وجوده في الزمان.

نظرية الخطاب السياسية:[1]

لا يشير الخطاب هنا إلى المنتوج الحصري الذي قد ينتجه هذا الفرد أو ذاك في وضع خاص. كما لا تشير النظرية هنا أيضا إلى إطار تصوري للتحليل اللغوي أو التأويل البلاغي. وينبغي ألا نخلط بين مفهوم الخطاب ومفهوم اللغة. المفهومان على تقاربهما وتجاورهما في الحقل الدلالي ليسا مترادفين. يمكن أن نعبر عن الخطاب بوسائل لغوية، كما يمكن أن نعبر عنه بوسائل أخرى غير لغوية. الخطابات بعبارة أدق هي مجموعات القواعد التي تحكم أو تقيد ممارسات إنتاج المعنى أو تكوينه[2].

المسلمة الرئيسة التي ينطلق منها لاكلو وموفي تقضي بأن كل ما يمكن أن تواجهه المجموعات الاجتماعية يقبل الصوغ في الخطاب، ويمكنه بسبب ذلك أن يصبح دالا يقبل التأويل والاندراج في سرديات اجتماعية وتاريخية متباينة ومتصارعة. فعندما نؤول وباءً بعينه من حيث إنه أزمة صحية أو من حيث إنه غضب إلهي؛ أو نؤول شق طريق سيار يقطع غابة من حيث إنه مشروع يفك العزلة عن السكان أو من حيث إنه عمى بيئي يكشف عنه المسؤولون وأصحاب القرار؛ فإننا نكون هنا بإزاء تأويلات وقع بناؤها استنادا إلى تشكيلات خطابية أدرجنا فيها الموضوع أو المشروع أو الحدث الذي تعرضنا له.

1 لقد عولنا كثيرا في هذا القسم على التأويل الذي قدمه هوارث وستافراكاكيس (2000) لنظرية الخطاب عند لاكلو وموفي.

2 انظر (دومنيك ماسن (1996: 93، هامش 8))

لهذا السبب يرى لاكلو وموفي في الخطاب الأفقَ النظري الذي يُبنى في نطاقه وجود الأشياء. بعبارة أوضح، تعد الأشياء كلها في الأساس أشياء الخطاب. إنها تعد كذلك بالنظر إلى أن معانيها تتوقف على نسق من القواعد والفروق أو الاختلافات الدالة مَبْنِيٌّ اجتماعيا. لكن هذا التصور الذي يقضي بأن الخطاب يمثل أفقا للممارسات والفروق الدالة لا يترتب عليه رد الأشياء كلها إلى الخطاب، أو الشك لحظة في وجود العالم. التصور البنائي الذي يصدر عنه لاكلو وموفي لا ينقاد إلى النزعتين الشكية والمثالية. إنه تصور يكتفي بالإلحاح على أننا نكون على الدوام مندرجين أو محشورين في عالم بعينه من الأشياء والممارسات الدالة، ولا نوجد أو نتحرك في عالم غُفل. فلكي ينطق لساننا بكلام معين، وينصرف ذهننا إلى مفهوم دون آخر، وتظهر في سلوكنا ميول واستراتيجيات بعينها، يجب أن نكون مشدودين شدا إلى ممارسة خطابية محددة.

وإذا كانت الماركسية تفاخر بأن تحاليلها للواقع تستند إلى الموضوعية، فإن لاكلو وموفي يريان أن الموضوعية لا تمثل إلا جزءا من الواقع. ليست الموضوعية في نظرهما سوى وجه من وجوه الكل الاجتماعي، ولا يمكن لهذا السبب الاقتصار في تحليل هذا الكل بالاستناد حصرا إلى وجهه الموضوعي. لهذا نقل لاكلو وموفي تركيزهما من موضوعية ما هو موجود، أو ما كان موجودا، أو من 'الحضور' بلغة التفكيكيين، إلى المنطق الرمزي الذي يحكم المجال الاجتماعي والسياسي ويضبطه. إنهما لا يغضان الطرف عما هو موضوعي أو عن الموضوعية، بقدر ما ينظران في الأنحاء والتشكيلات الخطابية التي يحصل بمقتضاها هذا 'الواقع الموضوعي' على وجوده. إنهما بعبارة أوضح يركزان اهتمامهما على رصد الشروط التي تجعل الموضوعية أمرا ممكنا، أي الشروط التي تجعل وجه الواقع الموضوعي يسود ويطغى على الأوجه الأخرى ويغطيها.

تصور لاكلو وموفي يبين باختصار أننا سنقع في تناقض كبير إذا نحن أنكرنا هذا الأمر وتصورنا العالم منفلتا من الممارسات الخطابية التي تجعله دالا. "فعندما نقول إن الموضوعات تُبنى كلها بالخطاب لا يكون لقولنا هذا علاقة بما إذا كان العالم يوجد خارج الفكر، أو بالتقابل بين الواقعية والمثالية. فالزلزال أو سقوط لبنة من بناية هو حدث لا يمكن لأحد أن يشك في أنه موجود، أي لا يمكن لأحد أن يرتاب في أنه يحدث هنا والآن، في استقلال عن إرادتي. بيد أن تخصيصَ ما يقع وبناءَه على أنه داخل في باب

'الظواهر الطبيعية' أو أنه 'تعبير عن غضب الله'، أمر يتوقف على النحو الذي نهيكل به الحقل الخطابي. ما ننفيه هنا لا يتناول وجود الموضوعات خارج الفكر، ما ننفيه يتناول بالأحرى الادعاء الآخر الذي يقول إنها يجب أن تتهيكل في صورة موضوعات في استقلال عن أي قيد خطابي يُظهرها"[1]. الكائنات البشرية، بعبارات أخرى، تحيا سابحة في عالم من الخطابات والممارسات الدالة، وليس بمقدور هذه الكائنات أن تتصور الأشياءَ أو تفكر فيها من موقع خارجي متحرر من هذه الخطابات والممارسات.

إن هذه الخطابات أو هذه التشكيلات الخطابية، إذا شئنا استعمال اصطلاحات فوكو، تشير إلى مجموع المنظورات أو زوايا النظر التي تُصطَنع لرصد الأشياء والأشخاص والأوضاع. إنها تُسجِّل أو تُبرز الطابع التأويلي الذي ينطوي عليه كل وسيط يربط الفاعلين بمحيطهم الذي يعيشون فيه. فهي لا تقبل الرد إلى ذات متمكنة عارفة كالذات التي نعثر عليها في التراث الذي يمضي من ديكارت مرورا بكانط إلى هوسيرل. إنها لا تندرج في هذا التراث لأن ما بعد الماركسية تنزع في استلهامها أعمال فوكو على وجه الخصوص إلى زحزحة الذات عن مركزها وإلى الإعراض عن مفهوم المؤلف - الذي يشير هنا إلى المبدع الحصري لعمل متفرد- والدفاع عن ذات محشورة في مواقع يُهيكلها الخطاب ويحدد لها معايير التصرفات التي يمكن أن تصدر عنها. الفاعل يكون دائما في موقع من المواقع الذي يحدده ويفرضه سياق العلاقات الاجتماعية والسياسية في مرحلة بعينها. وعلى الرغم من أن بنية هذه المواقع مهزوزة ومؤقتة وعارضة فإنها لا تحول أو تمنع مع ذلك من قيام توزيع دال للوظائف والأدوار الهوياتية في المجال الاجتماعي. الإسلام السياسي الإخواني، السلفية الجهادية، اليسار، القومية، الليبرالية... الخ هي أمثلة عن التشكيلات الخطابية التي تحدد بالنسبة إلى الفاعلين في البلدان العربية - المدرجين في مواقع اجتماعية والسابحين في عوالم دلالية- مواقع الذات التي يُمكنهم أن يعتبروها مواقع مشروعة لإبراز الهوية والانطلاق في الفعل في سياقات بعينها.

لقد سبق لفوكو أن تحدث في *أركيولوجيا المعرفة* وهو يحدد مفهوم التشكيل الخِطابي عما أسماه بـ 'الاطراد في التشتت'. ويقصد به أن الخطابات تتألف من عناصر شتى غير متجانسة، يقع صوغُها والربط بينها وسبكها على نحو تبدو فيه منسجمة

1 لاكلو وموفي 1985: 108).

جامعة وقادرة على أن تمثل موقعا للذات متسقا تستطيع أن تنظر منه إلى العالم وتَفهَمه وتَفعل فيه. فالإسلام السياسي الذي طوره الإخوان المسلمون في مصر على سبيل المثال يعرض رؤية إلى العالم وإلى الأفراد وإلى المجتمع تستند إلى تفسيرات منتقاة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، مصحوبة بأجزاء حديثة منتقاة أيضا من الخطاب الديمقراطي لا تتعارض، أو هكذا يراد لها أن تكون، مع التفسيرات المنتقاة للنصوص الدينية، ومدعومة أو مسيجة بآليات بلاغية تشكل حزاما واقيا يَحول دون إبراز التناقض بين ما يُفترض فيه أنه معلوم من الدين بالضرورة، وما يفترض فيه أنه من مقتضيات الخطاب الديمقراطي. وفي إطار هذا التشكيل الخطابي يقع بناء النظريات وتفصيل البرامج وصوغ الشعارات وبناء المؤسسات، حزبية كانت أو مدنية كالجمعيات والمنظمات وغيرها. وفي نطاق التشكيل الخطابي يقع رتق الفصل بين المعنى وتأويل الوقائع أو الأحداث من جهة، والأفعال التي يسمح هذا التأويل بإنجازها والإتيان بها من جهة أخرى.

فكرة 'الاطراد'، أو ما يسميه فوكو أيضا بـ 'نسق التشتيت' (système de dispersion)[1]، تحيل على النحو الذي يقع بمقتضاه بناء الانسجام والتجانس انطلاقا من تشكيلات خطابية هي في الواقع مزيج متنافر وغير مستقر من العناصر لا تنبئ في الأصل عن إمكان اجتماعها أو ائتلافها في كل تمثيلي موحد ومنسجم (خطاب الإخوان المسلمين على سبيل المثال يَبني تجانسا بين الإسلام عقيدةً وفلسفةً، والديمقراطية مسطرةً، والنيوليبرالية مذهبا في الاقتصاد). والفكرة الأساس التي يلح عليها فوكو، وموفي ولاكلو من بعده، هي أن التشكيل الخطابي لا ينهض على محور أو مركز أو مبدأ موحد؛ أي أن الأصول والفروع والإبدالات والقيود ليست إلا بناءات غائية تنشأ في اللحظة نفسها التي تصاغ فيها الخطابات التي يُفترض أنها تعبير لاحق عنها (لم تصبح الديمقراطية محورية في خطاب الإخوان المسلمين إلا في السنوات القليلة الماضية، ولم تصبح أمرا ملحا إلا بعد ثورة 25 يناير 2011، في سياق صراع الإخوان على السلطة في مصر، وفي سياق إقناع الخارج بأن الإسلام الإخواني لا يتعارض مع الديمقراطية ومع حفظ مصالح الخارج في مصر والمنطقة عموما). من هذا المنظور لا يكون المجتمع موحدا إلا عندما يسيطر عليه تشكيل خطابي منسجم بالمعنى الذي أشرنا إليه. انسجام المجتمع هو الانسجام الذي يستطيع الفاعلون أن

---

1 فوكو 1969: 53)

يمنحوه إياه، وهو الربط[1] أو التأليف الذي يستطيعون أن يُجروه عبر الخطاب بين مواقع الهوية المتباينة فيه، وبين التأويلات المختلفة والمتضاربة التي تعبره.

الخطاب أو الخطابات في التحليل الذي يصدر عنه لاكلو وموفي تحيل على أنساق ملموسة من العلاقات الاجتماعية والممارسات الموسومة بميسم *السياسية*، ذلكم لأن تكوينها يستند في المقام الرئيس إلى أفعال إنشائية أو إنجازية جذرية تستلزم إحداث فروق، أو الانخراط في صراعات، أو رسم حدود بين الداخل والخارج، بين الذات والآخر، بين النحن والهم، بين الرجل والمرأة، بين الأبيض والأسود، بين كون الزلزال ظاهرة طبيعية وكونه غضبا إلهيا.. الخ. من هذا المنظور يمكن القول إن تكوين الخطابات يستلزم دائما ممارسة *سلطة*[2]. إنه يستلزمها بالنظر إلى أن بناء الذوات والموضوعات يتطلب إقصاء بعض الإمكانات والإبقاء على أخرى، إبراز بعض الجوانب والسكوت على أخرى، الإعلاء من شأن بعض السمات والحط من شأن أخرى... الخ إذا صح هذا واستقام، صح أن بناء الذوات والموضوعات خطابيا يجري على نسق لا يحيل على الجوهرية والثبات[3]، أي أن

---

1 يعد الربط من بين المفاهيم الرئيسة في نظرية الخطاب التي يقترحها لاكلو، وقد عرفه ستيوارت هال قائلا: "يشير الربط... إلى صورة من صور الوصل أو التأليف توحد بين عنصرين في شروط معينة. إنه وصل لا يكون ضروريا أو محددا أو مطلقا وجوهريا في الأوقات كلها... وما يسمى بـ 'وحدة' خطابٍ من الخطابات لا يزيد في الواقع عن كونه ربطا بين عناصر مختلفة ومتباينة يمكن أن نعيد الربط بينها بطرق أخرى مختلفة... و'الوحدة' التي تكون مفيدة هي تلك التي تصل بين الخطاب المؤلَّف والقوى الاجتماعية التي يمكن في ظروف تاريخية معينة أن تقترن به" (نقلا عن سليك 1996: 116).

2 هوارث وستافراكاكيس 2000: 4). وتذهب نورفال (2000: 222)، بالإحالة على لوفور، إلى أنه "يتعين على كل مجتمع أن يبتكر لوحدته صورةً حتى يتمكن من تأسيس نفسه عبرها بوصفه مجتمعا. وهذا بالضبط هو دور التخوم أو الحدود السياسية ووظيفتها. الجزء الهام في بناء أي هوية يتمثل في التعارض مع شيء، أو الاختلاف عن 'آخر'. رسم الحدود يعد الشرط اللازم لبناء الهوية".

3 من مقتضيات الديمقراطية في نظر موفي تفكيكُ الهويات الجوهرية. فلا يمكننا في نظرها أن نحيط بالتعقيد الذي يلف العلاقات الاجتماعية القمعية مثلا ما لم ننظر إلى كل فرد فرد من حيث إنه محل أو موقع تشتبك فيه هويات متنوعة. بعبارة أوضح، إذا استطعنا أن ننظر إلى الكيانات الجامعة التي نسميها بـ 'نساء'، و'رجال'، و'سود'، و'بيض'... الخ من حيث إنها كيانات بنيت بناء وشُكلت تشكيلا في الخطاب، أمكننا آنذاك أن نقيم تحالفات ومواثيق بينها وعبرها تُنسق نضالها وأمكننا أن نتخطى كذلك النظرة التي ترى إلى هذه الكيانات من حيث إنها متعارضة أو غير ذات صلة ببعضها البعض. انظر في هذا الشأن ناش (2001: 623).

الخطابات تبقى في نهاية المطاف بناءات *عارضة وتاريخية*، بناءات ظرفية مفتوحة ومهددة على الدوام بالقوى السياسية التي وقع إقصاؤها حين وقع إنتاج تلك الخطابات وتكوينها، كما تظل عرضة للتفكك والانحلال بفعل التأثيرات التي قد تطالها من الأحداث والعوارض الطارئة التي لا تخضع لمراقبتها[1]. فالسيطرة التي تنعقد لخطاب بعينه في وضع تخترقه التعددية لا تكون سيطرة مطلقة. مثلُ هذا الخطاب الذي تيسرت له السيطرة لا يستطيع الإقامة في أمكنة الكوني إلا بكيفية مؤقتة. عجزه عن احتواء أعطابه البنيوية، آجلا أو عاجلا، هو الذي يفتح الإمكان لحصول التداول الديمقراطي على السلطة ويضمنه.

تتصور نظرية الخطاب التي يعرضها لاكلو وموفي المجتمع من حيث إنه نظام رمزي لا يمكن للصراعات والأزمات الهيكلية التي تحدث فيه أن تُرَد، على طريقة الماركسية الكلاسيكية، إلى أنواء طبقية جوهرية محددة بالعمليات والعلاقات الاقتصادية؛ كما تلح هذه النظرية أيضا على أن العناصر الإيديولوجية التي يحتويها الحقل الخطابي هي أيضا عناصر عارضة وغير مُثبَّتة أو محكومة بأساس طبقي جوهري، زد على هذا أن النظرية تنفي وجود ذاتٍ اجتماعية معصومة أو مشروعٍ سياسي كامل يستطيع أن يرسم للتغيير التاريخي مساراته ومآلاته على نحو قبلي. إن نظرية الخطاب تنفي هذا كله وتعرض إطارا تصوريا بديلا مبنيا على أسبقية مفاهيم سياسية خلافية غير جوهرية كالسيطرة والمنازعة والتفكيك[2].

وفي سياق توسيع مفهوم السيطرة الذي طوره غرامشي وإغنائه، يرى لاكلو منفردا[3] أن السيطرة ليست فرضَ مجموعة من الأفكار موجودة سلفا، بل حالة تنشأ أو تبرز من التفاعل السياسي الذي يحصل بين الجماعات. إنها ليست تسلطا فجًّا عاريا تمارسه نخبة على الكل الاجتماعي، بل عملية صراع جارية ومتواصلة هي التي تُكَوِّن الاجتماعي وتشكله. وقد بين لاكلو أن صراع السيطرة يتطلب تعيين ما أسماه بـ 'الدوال العائمة أو الفارغة'، أي تلك الدوال التي تكون مُشْرَعة أو مفتوحة على التَّكِير والمنازعة المستمرين، وعلى إمكان الاقتران بمشاريع سياسية مختلفة اختلافا جذريا فيما بينها.

---

1 هوارث وستافراكاكيس 2000: 4)

2 هوارث وستافراكاكيس 2000: 5–6)

3 انظر (لاكلو 1993: 545، 1996: 44).

مقولة 'الدال الفارغ أو العائم' تعد الأساس الذي يهيكل الخطاب ويسنده عند لاكلو. فبمقتضى هذه المقولة يصبح المجال الاجتماعي، في نظرية الخطاب التي يقترحها لاكلو، مفتوحا على الدوام لا يقبل الإغلاق، وتصبح الممارسات السياسية بصراعاتها وتجاذباتها واستقطاباتها وتوتراتها محاولاتٍ أو اجتهاداتٍ تروم ملء الفراغ والتَّوْق إلى الإغلاق[1]. بعبارة أوضح، يريد لاكلو بكلامه هذا أن يشير إلى أن إغلاق الاجتماعي والإطباق عليه حتى وإن كان غير قابل للتحقيق في أي مجتمع قائم، يظل مع ذلك هاجسا يفعل فعله في نفوس الأفراد والمجموعات بوصفه مثالا أو مبتغى مستحيلا. قد يبدو هذا التصور مفارقا لأول وهلة؛ لكن لاكلو يلجأ لإيضاحه وتبديد ما قد يعد مفارقا فيه إلى مثال هوبز المتصل بالطور الطبيعي أو حالة الطبيعة التي تعد شرطا للتفكك والفوضى الاجتماعية الجذرية (حرب الكل ضد الكل). يقول في هذا الشأن: "لنأخذ الوضع الأكثر تطرفا المتصل بالفوضى العارمة التي تلحق البناء الاجتماعي. في هذه الظروف – التي لا تبتعد كثيرا عن حالة الطبيعة التي تحدث عنها هوبز– لا يكون الناس محتاجين إلا إلى *نظام* فقط لا غير. محتوى هذا النظام الفعلي يصبح في هذه السياق أمرا ثانويا. 'النظام' من حيث إنه كذلك، لا يكون في سياق هذا الاحتياج الجذري ذا محتوى؛ ذلكم لأن النظام بمحتواه لا يوجد إلا في الصور المتنوعة التي تُحققه في الواقع. عندما نكون في وضع الفوضى العارمة يكون النظام حاضرا بوصفه الحالة الغائبة؛ إنه يصبح دالا فارغا، دالا يُلمع إلى ذلك الغياب. بهذا المعنى يمكن للقُوى السياسية المختلفة أن تتنافس وتتبارى في عرض رؤاها بوصفها قادرة على ملء الفراغ. السيطرة على الشيء تعني في هذا المقام إنجاز وظيفة الملء هذه"[2]. مثال لاكلو عن الدال الفارغ هنا هو 'النظام'، لكن هذا لا يمنع من أن تلعب دوال أخرى هذا الدور. يقول في هذا الشأن: "تحدثنا عن 'النظام'، لكن الظاهر هو أن 'الوحدة' و'التحرر' و'الثورة'... الخ تنتمي هي أيضا إلى العائلة نفسها. كل حد يصبح في سياق سياسي معين دالا على النقص أو الفقد يستطيع أن يلعب هذا الدور"[3]. الصراع الجاري على سبيل المثال في دول 'الربيع العربي' اليوم بين الليبراليين

1 م. س، 1993: 545)
2 انظر (لاكلو 1996: 44).
3 م. س، 44)

والإسلاميين يدور حول السيطرة على تثبيت مداليل دوال عائمة رئيسة هي الديمقراطية والإسلام والليبرالية والعلمانية. تثبيت مثل هذه الدوال عبر ربطها بمداليل يَدخل حسب لاكلو في باب القرارات التي لا تقبل البت. كل ربط بين هذه الدوال ومداليل بعينها لا يُلغي إمكان ربطها بمداليل أخرى غيرها[1]، مما يعني أن كل ربط يثبت معاني هذه الدوال يكون في أساسه ربطا عارضا، أي ربطا لا يقبل التفسير بالإحالة على بنية الدوال نفسها بل على قوة يتعين أن تكون في جزء منها خارجية عن البنية. وهذا هو دور القوة المُسيطِرة. السيطرة، كما يقول لاكلو، هي نظرية القرارات التي تُتَّخذ في وضع امتناع البت في اتخاذ القرار[2]. امتناع البت أمر يشتغل في الأساس الذي ينهض عليه الاجتماعي، إنه هو الذي يجعل التمييز بين الموضوعية والسلطة ممتنعا. بهذا المعنى نقول إن السلطة هي أثر العَرَضية القائم في قلب البنية. ومن هذا المنظور أيضا يكون تاريخ الماركسية في العَرْض الذي قدمه لاكلو وموفي، من الأممية الثانية إلى غرامشي، هو تاريخ للاعتراف التدريجي والبطيء بالطابع العارض المميز للروابط الاجتماعية الذي كان في السابق ينظر إليه على أنه قائم على الضرورة المميزة لقوانين التاريخ[3].

خاتمة

يلوح مما سبق أن ما بعد الماركسية في الصيغة التي اقترحها لاكلو وموفي ترمي إلى إعادة صوغ الماركسية في صورة تتخطاها، وتجعلها قادرة على رصد صور النضال والاحتجاج التي تجسدها اليوم الحركات الاجتماعية الجديدة، وقابلة للتلاؤم مع القواميس النظرية التي استحدثتها الاتجاهات 'المابعدية' الأخرى كما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. الماركسية في الصيغة التي طورها ما بعد الماركسيون، وخصوصا لاكلو وموفي، لم تعد تحيل على مجموعة من القضايا المُثبَّتة في هيئة أركان كأركان الإيمان، بل أصبحت صورة من صور النقد وضربا من ضروب التطلع إلى المستقبل يخلوان تقريبا من كل الدعاوى المميزة التي رفعتها الماركسية وركز عليها ماركس وإنجلز والخَلَف من أتباعهما.

---

1 راجع تعريف هال لـ 'الربط' في الهامش 52 أعلاه.

2 لاكلو، 1993: 545).

3 م. س، 546)

غير أن كثيرا من الباحثين الماركسيين يرون أن لاكلو وموفي في كتابهما 'السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية' لم يعملا إلا على إعادة صوغ التعددية الليبرالية في كلمات منمقة واصطلاحات جذابة استقياها من قاموس ما بعد الحداثة المزخرف، فمالا في أطروحاتهما ميلا إلى النزعتين النسبية والمثالية. إنهما، حسب هؤلاء الباحثين، إما يعاديان الماركسية عن سبق إصرار، وإما يخلطان خلطا فاضحا بين الأمور..! لقد أعرضا عن الواقع المادي الصُّلب وتخليا عنه واستسلما بكيفية مثالية وإشكالية لمُغريات اللغة وأفاعيل الخطاب.

من الناحية السياسية نستطيع القول مع تورمي وتاونشيند[1] إن ما تتسم به الأفكار التي تُنتج في إطار ما بعد الماركسية هو أنها أفكار تُصاغ مِن على الأرائك ولا ترتبط عضويا بالصراعات الاجتماعية والسياسية الملموسة، كارتباط أفكار لينين مثلا بالاشتراكية الديمقراطية الروسية، أو ارتباط أفكار غرامشي بالحزب الشيوعي الإيطالي. إحدى خصائص الفكر ما بعد الماركسي تتمثل عموما في المسافة المقصودة أو غير المقصودة إزاء الصراعات الفعلية التي تجري في الواقع العيني وفي قلب الأحزاب والحركات الاجتماعية. ما بعد الماركسية تعد أساسا، باستثناء قلة قليلة ممن يحسبون عليها، ممارسة أكاديمية وفكرية وليست ممارسة ثورية.

1 تورمي وتاونشيند 2006: 4).

المراجع:

Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Geras, N. 'Post-Marxism?', in *New Left Review*, 163, (1987), pp. 40 - 82.

Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks*. Hoare, Q & Smith, G. N. (eds.). N. Y: International Publishers.

Hall, S. «Gramsci's relevance for the study of race» in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by D. Morley and K. H. Chen. New York: Routledge. 1996, pp. 411- 441.

Hoffman, J. *A Glossary of Political Theory*. Edinburgh University Press. 2007

Howarth, D. & Stavrakakis, Y. «Introducing discourse theory and political analysis» *Discourse Theory and Political Analysis Identities, Hegemonies and Social Change*- Howarth, D; Norval, A; Stavrakakis, Y.(eds.) Manchester University Press. 2000, pp. 1- 23.

Kautsky, K. *The Class Struggle* (New York: Norton, 1971).

Laclau, E. and Mouffe, Ch. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 1985. (Second edition 2001).

Laclau, E. Mouffe, Ch. «Post-Marxism without Apologies». *New Left Review*, 1987. 166, pp. 79-106.

Laclau, E «Discourse» in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. 2. Goodin, R; Pettit, P; & Pogge, T (eds.) Blackwell Publishing. 1993 (2nd ed 2007).pp. 541-547.

Laclau, E. *Emancipation (s)*. London: Verso. 1996.

Lenin, I. V. *What Is to Be Done: Burning Questions of Our Movement*. International Publishers. 1969.

Lenin, V. I «Draft and Explanation of a Programme for the Social-Democratic Party (1895-96)» in *Revolution, Democracy, Socialism: Selected Writings*. Edited and with an introduction by Paul Le Blanc 2008. Pluto Press., pp. 85- 93.

Lenin, V. I «The Historical Destiny of the Doctrine of Karl Marx (1913)» in *Revolution, Democracy, Socialism: Selected Writings*. Edited and with an introduction by Paul Le Blanc 2008. Pluto Press., pp.119- 222.

Luxemburg, R. «The Mass Strike» in *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution; and the Mass Strike*. Scott, H (ed.) 1988. Chicago: Haymarket Books, pp. 111-181.

Marx, K. **Engels**, F. «Manifesto of the Communist Party» in *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*. Prometheus Books 1988, pp. 208-243.

Masson, D. «Language, Power, and Politics: Revisiting the Symbolic Challenge of Movements» *Alternate Routes: A Journal of Critical Social Research*, Vol. 13, (December, 1996), pp. 67-100.

McGee, D. «Post-Marxism: The opiate of the intellectuals». *Modern Language Quarterly*.1997. Vol. 58, N. 2, pp. 201-225.

Mouffe, Ch. (1979) «Introduction: Gramsci Today» in *Gramsci and Marxist Theory*. Mouffe, Chantal (ed.). London: Routledge & Kegan Paul., pp. 1-18.

Mouffe, Ch. «Democracy - Radical and Plural» in *Centre for the Study of Democracy Bulletin*. Vol. 9 No. 1 (Winter 2001-2002)., pp. 10-13.

Mouffe, Ch. «Communisme ou démocratie radicale» *Actuel Marx*, 2010/2 n° 48, pp. 83-88.

Nash, K. «Patriarchy» *Encyclopedia of Democratic Thought*. Clarke, p. B & Foweraker, J. (eds.) London: Routledge. 2001, pp. 621- 625.

Norval. A. «Trajectories of future research in discourse theory» in *Discourse Theory and Political Analysis Identities, Hegemonies and Social Change*- Howarth, D; Norval, A; Stavrakakis, Y.(eds.) Manchester University Press. 2000, pp. 219-236.

Przeworski, A «Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's The Class Struggle to Recent Controversies» Politics & Society. December 1977. Vol. 7 No. 4, pp. 343-401.

Saussure (de), F. *Cours de Linguistique Générale*. Paris. Payot & Rivages.. 1995.

Sim, S. *Post-Marxism: An Intellectual History*. London: Routledge. 2000.

Sim, S. (ed.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge. 2001.

Slack, J. D. 1996. «The theory and method of articulation in cultural studies» in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by D. Morley and K. H. Chen. New York: Routledge, pp.113-129.

Smith, A. M. *Laclau and Mouffe: The radical democratic imaginary*. London: Routledge. 1998.

Tormey, S. & **Townshend**, J. *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London: Sage. 2006.

Touraine, A «The Importance of Social Movements» *Social Movement Studies*, Vol. 1, No. 1, 2002, pp. 89-95.

Worsham, L and **Olson**, G.A "Hegemony and the Future of Democracy: Interview with Ernesto Laclau" *JAC: A Journal of Composition Theory*, 1999, pp. 1-34.

Young, R. (2001), *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

-1-

المنعطف النقدي

الانعطاف النقدي عند مدرسة فرانكفورت

جدل النظرية والممارسة:
من طيف ماركس إلى تجاوزه

د. علي عبود المحمداوي
مدرس الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد

بالرغم من كوننا لا نملك جرداً وقراءة شاملة ومعمقة لتاريخ مدرسة فرانكفورت باختلاف روادها وصراعاتها الداخلية وتباين توجهاتها، إلا إننا وبلا شك نعي أن النظرية الماركسية ما تزال تلعب دوراً معتبراً فيها، وهنالك اتفاق على سعي رجالها إلى تأسيس نظرية حول المجتمع ونقده.[1]

يعد الخوض في رحاب مدرسة فرانكفورت شبيه بالمغامرة لأسباب عدة منها: الجذور والأصول الفكرية المختلفة والمتنوعة حد التباين في تأسيسها. وكذلك اختلاف مفكريها في الاتجاهات المعرفية المتعددة للعلوم الإنسانية وانتماءاتهم في ذلك. كما إن هنالك لغط كبير حول كثير من الأسماء في تشكيلها أو تمثيلها للمدرسة أو قربها منها سواء أن كان في توازيها مع برامجها وأهدافها، أو ناقدة لها؛ أو شكلت فضاءها الأكاديمي وخالف مسارها النقدي أو العكس. كل ذلك ساهم في جعل المدرسة بوصفها موضوعا للدراسة صعبة على لم كل تفاصيلها ورجالاتها وأفكارهم.

---

1 هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، مجلة فكر وفن، العدد47-48، سنة 1989، ألمانيا، معهد غوته، ص 35.

لذلك سأنهج في دراستي هذه إلى طريق يكشف التأسيسات والتحولات والمركزيات الفكرية للمدرسة. متجنبا لكثيرٍ من التفاصيل التي قد تشكل نوعاً من التكرار الذي لانفع منه.

معهد الأبحاث الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت:

هو الاسم والمؤسسة التي ارتبط بها مجموعة من الاكاديمين والمفكرين والفلاسفة وعلماء نفس واجتماع ممن يتبنى المنهج النقدي والتراث الماركسي. حتى أن المعهد نفسه قد تأسس على أعقاب اجتماعات لحلقات ماركسية طالت سنوات عدة، تمخضت عنها الحاجة إلى تكوين فضاء مؤسساتي يلم طموحاتهم وطروحاتهم ويعد ممثلا رسميا وأكاديميا لهم. الذي بدوره مثل جانباً من جامعة فرانكفورت.

تأسس المعهد بإرادةِ تمويل من ابن رجل أعمال يدعى فليكس فايل F.Weil. وهو أكاديمي حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية. كما كان التأسيس مرحلة تتويج للحلقات الأسبوعية الماركسية التي كان يحضرها ويحضِّر لها ثُلة من الماركسيين الذين أرادوا إبراز مفهوم الماركسية الحقة أو الخالصة واخذوا ذلك على عاتقهم في الكتابة والفعل الثقافي حينها، ومنهم: لوكاتش luckacs وكورش korsch وغرونبرغ grunberg وآخرون. وتلك التحضيرات كانت قد بدأت منذ 1922 وجاء تأسيسه بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ: 3-فبراير-1923 لكنه افتتح رسميا في عام 1924.[1]

وتسنم كارل غرونبرغ رئاسة المعهد وشغل هذا المنصب إلى نهاية العشرينات من القرن المنصرم، وفي هذه الفترة كان الطابع الفكري للمعهد لايزال منصاعا للتوجيه والإطار الماركسي؛ واتسمت توجهات غرونبرغ، نفسه، بالماركسية المتفائلة والمفرطة في أرثوذكسيتها؛ والقائمة على التوليف بين مجموعة واسعة من المعطيات التي تشكل صورة وواقع الطبقة العاملة. وكان في ذلك نوع من التفاخر في كون مدرسة فرانكفورت أول وطن فكري للماركسية كمؤسسة أكاديمية.[2]

---

1 آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2005، ص 8.

2 هاو، ألن، **النظرية النقدية**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 32.

حضور الطيف الماركسي في التأسيس للمدرسة:

اثر لوكاتش وكورش على معهد الأبحاث الاجتماعية:

ألمحتُ آنفاً إلى وجود جلسات لما سمي بالحلقات الأسبوعية الماركسية، كان من المفروض أن تنعكس تسميةً على معهد الأبحاث الاجتماعية؛ فقد كان المعهد يمثل متراساً فكريا بوجه الأفكار والحركات التي سعت إلى إزالة التوجه الفكري اليساري[1]، لكن الماركسية التي إنعكست على المدرسة، تأسيساً ومرافقةً، أخذت وجهة جديدة في التعديل وإعادة التشكل. فقد صادف الحكم الذي أطلقه ماركس من أن النظرية البحتة شيء يتم إلغاؤه على ضوء التقدم التاريخي، وتصبح بذلك شيئاً متخلفاً عن العصر؛ هذه المقولة صادفت رفضا قاطعا واستهجاناً من الرواد الأوائل للنظرية النقدية فهنالك وعي صحيح ومقصور على صفوة ونخبة استغلت التأمل وهم يدركون أن التشيوء والاغتراب أصبحا شاملين ولذلك نحن بحاجة إلى نظرية نقدية شاملة للوهم والايديولوجيا.[2] وهذا التوجه كان للوكاتش وكورش اثر في ترسيخه في برنامج المدرسة وعقيدتها.

يقول لوكاتش: «إن كل إنسان يعيش في الرأسمالية فإن التشيؤ هو الواقعية المباشرة الضرورية، ولا يمكن التغلب عليها إلا في الاندفاع المتواصل والمتجدد بدون انقطاع لتفجير، عملياً، البنية المشيئة للوجود، بصلة محسوسة بالتناقضات الظاهرة حسياً في تطور لمجمل، بوعي لمعنى التناقضات الملازم لتطور الكلي، على انه يجب حفظ مايلي جيداً: إن هذا التفجر ليس ممكنا إلا إذا أصبحت التناقضات الملازمة للتطور ذاتية واعية ولايتم ذلك إلا إذا كان وعي البروليتاريا أن يبين هذا المسير الذي تدفع إليه جدلية التطور موضوعياً... وان يصبح وعي البروليتاريا وعي التطور ذاته، وان تظهر البروليتاريا كالذات- الموضوع الموحد للتاريخ، وان تصبح ممارستها تحويلاً للواقع»[3]، لذلك فلوكاتش ينيط بالبروليتاريا مهمة الخلاص والتحرر شريطة تحقق

1 المرجع السابق، ص 30.

2 بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 241.

3 لوكاتش، جورج، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنا الشاعر، بيروت، دار الأندلس، ب. ت، ص 172.

الوعي المتقيد بشروط التاريخية والفعالية والجدلية والممارسة القادرة على تغيير الواقع. وذلك إنما يعتمد لديه على أن التشيوء في المجتمعات الرأسمالية قد أصبح يختفي وراء أقنعة بنى تحافظ عليه وتشكل واجهة فكرية أو مسؤولة أو نخبوية لكي توهم البروليتاريا وتعيق عملها.[1] ويأخذ لوكاتش بعين الاعتبار التحفظ داخل الطبيعة الذاتية للإنسان والتي تقاوم التشيؤ ولأن العامل الفردي مجبور على أن يسلخ قوة العمل لديه-كوظيفة- من شخصيته الكلية ويجسدها على شكل سلعة (شيء قابل للتبادل والبيع) ولذلك فغن ذاتيته المجردة والفارغة تثير المقاومة.[2] وبقدر تأكيده على التشيوء كظاهرة محورية في الهيمنة الرأسمالية في المجتمعات المعاصرة بقدر عدم غضه النظر عن موضوعات الاستلاب وسرقات الأجر وشمولانية السلطة الرأسمالية على كل مرافق الحياة. فهو يرى أن بالإمكان الخلاص من الاستلاب والتسليع بفضل الجانب الروحي المتبقي من الشخصية الإنسانية بالرغم من مفارقة جانبه السلعوي فتبقى طبيعة الإنسان الروحية بالضد من وجوده الفعلي والمتشيء[3].

بينما ركز كورش وسعى إلى «تطبيق الماركسية على نفسها من اجل تفسير انحدارها إلى ماركسية مبتذلة.. فلا محيد عن أن يتخلى النقد الذاتي الفلسفي للايديولوجيا الماركسية عن دعواه البراقة بوصفه علماً مادياً إلى الكفاءة الكلية، وان يتراجع إلى المنهج الجدلي البحت. وعلى هذا النحو يتمرد هيجل على إلغائه المزعوم على يدي ماركس. ولم يتبقَ من كتاب ماركس نقد الاقتصاد السياسي سوى إهابته النقدية، في حين أن الميتافيزيقا المكثفة للنزعة المادية وعقيدة انجلز في جدل الطبيعة، وكل تنبؤ قائم على قوانين التاريخ التي صيغت على نموذج قوانين العلوم الطبيعية، قد نبذت»[4]، هكذا شكلت إعادة قراءة ماركس والانحرافات من الماركسيين مدخلا لتسويغ الحاجة إلى منطلقات جديدة ورجال/دماء جديدة تعين الماركسية في محاولتها استعادة أدوارها التاريخية بعيدا عمّا مات من ماركس وما تشوه بيد ستالين وغيره.

---

1 المصدر السابق، ص 151.

2 Habermas, J, **The Theory of Communicative Action**, V.2, Life word and System, Tran: Thomas McCarthy, Boston, U.S.A, Beacon press., p. 367.

3 Ibid, p. 367.

4 بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 237.

وبالرغم مما سبق من هيمنة شبح ماركس على الفكر الفرانكفورتي، فهنالك محاولات جادة ودراسات وأفكار لدى مدرسة فرانكفورت استطاعت الانفكاك ولو جزئيا من الاستظلال بعباءة نظرية التاريخ الماركسية، وكان لذلك أسباب منه: خيبة الأمل المرافقة أو الناتجة عن التطورات في ظل الماركسية الستالينية وسقوط الديمقراطية في ألمانيا عام 1933 ومجيء النازية. لذلك حاول مفكروا المدرسة إعادة النظر في التاريخانية الماركسية، وذلك بتبيان الجوانب المظلمة والتفاؤلية (طرفي نقيض) في عمليتي التقدم والعقلنة (التعقيل). ورأوا أن- وبالرغم من كون مسار تكون الأفراد يخضع لعملية تاريخية تقدمية لايمكن التخلي عنها- الإنسان الحديث أُنتج خاضعا لسلطات الاحتكار وتدمير الثقافة وبالتالي فرض عليه وصاية جديدة حددت من استقلال ذاتيته، ولذلك شكل مفهوم التحرر/الخلاص بديلا عن التقدم الذي تحتمه عملية العقلنة القسرية ومنها البيروقراطية.[1]

ظهور النظرية النقدية... لحظة أخرى لاشتباك دلالات التسمية:

استلم ماكس هوركهايمر إدارة المعهد بعد غرونبرغ، في عام 1930، وحاول استثمار النتيجة اللوكاتشية/الكورشية بماتبقى من ماركس، أو ماركس الحي في النقد وإمكانية الإصلاح والتحرر. وبدأ في صف أفكاره ليُصدِر نصه البالغ الأهمية للمعهد والمدرسة منذ تأسيسها إلى اليوم وهو ((**النظرية التقليدية والنظرية النقدية**)) وفيه حاول أن يحدد معالم النظرية النقدية وضديتها من التقليدية، فقد رأى أن الإجابة ماذا يعني ذلك للنظرية الاجتماعية لتكون "نقدية" فهي يجب أن تقدم نقداً للحياة السياسية القائمة، وذلك استعانة بالنقد الماركسي كما قلنا وبعبارة أخرى، إن النظرية النقدية ليست وصفية فحسب، بل هو وسيلة للتحريض على التغيير الاجتماعي من خلال توفير المعرفة لقوى الظلم الاجتماعي الذي يمكن، بدوره، أن يبلغ إلى التحرر أو على اقله أن يظهر التناقضات والتفاوتات في داخل النظام والنظرية النقدية هي "نقدية" لأنها كذلك تساهم في جعل عدم المساواة الاجتماعية واضحة، وهي كذلك نقدية لأنها تحاول أن تغير العالم عملا

1 هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، ص 34.

بوصية ماركس: إن الفلاسفة قد فسروا العالم بطرق مختلفة، والنقطة المهمة هي تغييره.[1]

وبذلك ظهرت التسمية الجديدة للمدرسة بأنها **النظرية النقدية**، وهاهنا نلحظ تحول التسمية والهوية من الماركسية الخالصة أو الحقة (**الماركسية الغربية**) إلى **معهد الأبحاث الاجتماعية** لأكاديمية التأسيس والرعاية إلى **النقدية** بوصفه توجهاً لسياقها النظري. وستشكل العودة بعد النازية لهوركهايمر ورفاقه إلى ألمانيا تأطيراً اسمياً جديداً للنظرية هو **مدرسة فرانكفورت** والتي بدأت فعليا في مطلع الخمسينيات.

النقدية منهجاً مضاداً:

بدأ هوركهايمر بإعادة قراءة العقل التقليدي بمطلقياته، قراءة نقدية استطاعت أن تكشف وتؤسس. تكشف ميتافيزقياته وتهافتها، وتؤسس لنظرية تتجاوز مطلقيات العقل الكلاسيكي ومسلماته ومصادراته. يقول هوركهايمر: «لايمكن للعقل أبداً أن يثق بخلوده، والمعرفة المناسبة لعصر معين لن تكون كذلك في المستقبل... ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكل فلسفة ديالكتيكية»[2]، وهنا إشارة واضحة للانتصار للفلسفة الجدلية ولاسيما مستويات تعلقها بالموضوع الخارجي أي تعلق النظرية بالممارسة، وانعكاسها عليها. كما ويضيف البعد التاريخي علاوة على الأبعاد المادية الخارجية في تحديد العقل وقولبته بل وفي صياغة النظرية على الإطلاق، فيقول: «إن التفسير التام لضرورة حدث تاريخي ما، يمكنها، بالنسبة لنا نحن الذين نفعل وننشط، أن يصبحا وسيلة لعقلنة التاريخ، غير أن التاريخ المعتبر في ذاته لايمتلك عقلاً، فهو ليس جوهراً، من أي نوع كان، ولاروحاً ينبغي أن ننحني أمامه. ولاقوة، ولكنه خلاصة مفهومية للأحداث التي تنتج عن سيرورة تطور حياة الناس الاجتماعية»[3]، وهنا تتضح الإشارة إلى ما أسلفنا ذكره من كون العقل اليوم مرتبطا بانعكاس الحال الاجتماعية على الوعي. وذلك يستدعي تفنيد مقولات العقل الكلاسيكي من

---

1 Rush, Fred, The Cambridge Companion to Critical Theory, University of Notre Dame, Cambridge University Press, 2004, p. 9.

2 هوركهايمر، ماكس، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، بيروت، دار التنوير، بص 62.

3 المصدر السابق، ص 76-77.

جواهرية لينتز وروحيته مع هيجل وقوته كذلك. فهو ليس مايتصور بمطلقياته الميتافيزيقية، بل هو خاضع للتحول الجدلي التاريخي المرتبط بالأحداث المعاشة الإنسانية.

يؤدي التاريخ دور صنع الحقيقة واستحضار النقد وهو ضامن لفعله وحراسة ديمومته، فالنظرية النقدية، حسب هوركهايمر، ترى أن التاريخ هو الأفق المطلق الذي على أساسه حتى العلوم الطبيعية يجب أن تقاس. تصبح تلك الفجوة أكثر أهمية في ضوء حقيقة إن النظرية النقدية تفهم التاريخ بنفس الطريقة التي تفهمه فيها النظرية الكلاسيكية تماما. تتفق النظرية النقدية مع فلسفة التاريخ إذ أنها تمثل تشخيصا نقديا للواقع التاريخي الحقيقي، والذي يصف مآله، في كل لحظة، ما على النظرية النقدية نفسها القيام به، إلا وهو النفي الحاسم. إن الحاضر التاريخي، وليس المنحى غير المتغير للعالم، هو العمومية التي تضع كل شيء في مكانها. ومع ذلك فان النظرية النقدية تحاول فهم العملية الوقتية الحاصلة فعلا على أنها عمومية، وتلك المحاولة هي ما يبرر ادعاءها إنها فلسفة وليست شكلا من أشكال العلوم المتخصصة فحسب.[1] لذلك نجد أن هوركهايمر ينتقد شموليات النظرية التقليدية وطابعها اللاتاريخاني[2].

وفي حقيقة الأمر إن استدعاء الكليات التاريخية (من طرف هوركهايمر) هو ما سيعود ويُعتمد كمعول لنقد التصور النقدي الهوركهايمري وبلسان كورش ومنهجه (نقد الماركسية/الجدلية جدلياً) نطبق النقدية على النقدية لنجد إنها بدأت تنحرف وتقع في ما أراد لها هوركهايمر نفسه أن تتجنبه من الفكر التقليدي وهو المطلق.

ويرى هوركهايمر انه على النظرية النقدية أن تعمل على تحقيق متطلبات عدة منها العملية. فلا يمكن الإفادة من التجريد النظري بلا الانعكاس البراكسيسي وعلى النظرية أن لاتهدف لتحقيق فهم سليم فقط، بل تتجاوزه إلى خلق ظروف اجتماعية وسياسية لملائمة لازدهار الإنسان وإنقاذه من حالة الضياع في ظل الرأسمالية القمعية. ولذلك فالنظرية النقدية تهدف إلى: المعيارية والتشخيص والعلاج. وكل ذلك يساهم في دفع المجتمع نحو التحرر والتحول نحو حياة أفضل عبر خطوات تدريجية في مختلف

---

1 Theunissen, Michael «Society and History: a critique of Critical Theory» in Dews, Peter (ed.) **Habermas: A critical Reader,** Oxford, Blackwell, 1999, p. 245.

2 Rush, Fred, **The Cambridge Companion to Critical Theory**, p. 19.

اتجاهات الحياة الاجتماعية وعدم الاقتصار على التنظير المنفصل عن البراكسيس.[1] وهذا هو البعد الماركسي والالحاح في استدعائه دوما من منظري المدرسة.

اعتماداً على ماسبق، فإن نقطة البداية المنهجية للنظرية النقدية الهوركهايمرية تحددها مشكلة يكمن مصدرها في قبول الإرث الهيغلي اليساري. كان من المسلمات بين إتباع الجناح اليسار الهيغلي- أي من كارل ماركس حتى جورج لوكاتش- إن نظرية المجتمع لم تكن لتنخرط بالنقد إلا إن كان بمقدورها إعادة اكتشاف عنصرا من بين عناصر وجهة نظرها عن الواقع الاجتماعي؛ واخذ هوركهايمر تلك المهمة، في اعتباره، عندما عرّف في أحدى مقالاته المبكرة المعروفة، تفرد النظرية النقدية بالإشارة إليها على إنها "الجانب الفكري لتاريخيانية التحرر"، ومن اجل أن تكون قادرة على تحقيق ذلك، على النظرية أن تكون دائما قادرة على أن تتبصر في كل من ظهورها تجربة ما قبل النظرية وفي تطبيقها في المجال العملي المستقبلي. وبالنقيض من لوكاتش، ومع ذلك، أدرك هوركهايمر انه بتعريفه نقطة اختلافه، بهذه الطريقة، فهو لا يؤسس لمتطلبات منهجية فحسب، لكنه أيضا يطالب بتعاون منظم من العلوم الاجتماعية لمصلحة الإنسان: إذ أن النظرية النقدية يمكن أن تؤكد ارتباطها بالعودة إلى بعدها ما قبل النظري للفصل الاجتماعي فقط أن كانت تحسب، على شكل تحليل سوسيولوجي، لحالة الوعي أو الاستعداد التمييزي لعامة الناس. وما العلاقة المحددة التي جمع فيها هوركهايمر- المستمر مع الجناح اليساري الهيغلي- النظرية بالتطبيق، إلا مقولاً يقتضي إصرار القوى الاجتماعية على الضغط باتجاه النقد وإزاحة الأشكال الموجودة للهيمنة.[2]

لذلك نجد أن هوركهايمر حاول أن يستبدل نموذج النظرية التقليدية التي بدأت مع ديكارت واستمرت إلى النظرية الوضعية، بموقف نقدي يحكمه الاهتمام الفعلي والعقلاني بالأمور القائمة في حياتنا. وذلك يتبدى في ممارسات الاحتجاجات والمعارضات الدائمة للظروف التي نعيشها.[3]

---

1 Gordon Finlayson, James, **HABERMAS A Very Short Introduction**, Oxford University Press Inc, Published in the United States, New York, 2005, p. 3-4.

2 Honneth, Axel, «The social dynamics of disrespect; situating critical Theory today» in Dews, Peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 323.

3 بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 242.

جدول لتوضيح الفرق بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية

النظرية التقليدية	النظرية النقدية
1- مجموعة من القضايا التي تتعلق بمجال معرفي محدد ويضمن تماسكها انه من بعض قضاياها تستنتج القضايا الأخرى وذلك كله منطقيا. ويتم فحص هذه القضايا وشرعيتها وصدقها يرتبط بمدى مطابقتها مع أحداث ومعطيات الواقع. ومن ذلك يمكن تعميمها أو إعطاءها الشمولية تشبيهاً بالنموذج الرياضي.	1- هي النظرية التي توجهها فكرة التنظيم الاجتماعي الموافق للعقل ومصالح الجماعات. وتستمد شرعيتها من البنى التي تحضر للعمل الإنساني نفسه. فهي مشروع كشف وحث ومعارضة. حث على التغيير في المجتمع. وكشف عن الوجه الخفي للواقع والعلاقة به. ومعارضة لأنها تهدف إلى التغيير الكلي للمجتمع. ولذلك لايوجد معيار واحد وثابت لوصف النظرية النقدية.[1]
2- تنغمس النظرية التقليدية في منظومة كونية هي عالم طبيعي يبدو مقدّسا بفعل ثبوتية تغيراته الأبدية الحدوث.	2- تتعامل النظرية النقدية مع عالم إنساني تاريخي التحول والذي عده الإغريقيون مادة لا تستحق المعرفة النظرية بسبب قابلية التغير فيه.
3- توافق النظرية التقليدية على الدائرة الأزلية للمنظومة الكونية الطبيعية ككل وفيها يتحول العالم الإنساني المتغير تاريخيا إلى حدث ليس جادا أو له أبعاد فلسفية-تاريخية.	3- تعرّف النظرية النقدية نفسها على إنها فلسفة التاريخ، بالمعنى الذي يدل على أن لاشي يخرج عن قبضتها.
4- لاتصف النظرية التقليدية التطبيق العملي باعتباره مقدمة للنظرية وبكلمة أخرى هي لا تقف ما وراء التطبيق العملي، ذلك لأنها (النظرية) لا تشكو من نقص كونها دوما متكاملة بذاتها ويعود اكتفاؤها ذاتيا إلى استقلاليتها.	4- مع النظرية النقدية نجد وحدة النظرية والتطبيق العملي التي تنادي بها النظرية النقدية تتبع بارتباطها عملية تاريخية دائمة. تشكل النظرية النقدية وحدة مع التطبيق العملي، إذ إنها تشارك بالعملية التاريخية التي تتخذ منها موضوعا- أي لحظة تاريخية تطورها من خلال معرفتها- فان النظرية النقدية نفسها هي منحى عملي.
5- بناءاً على ماتقدم فالنظرية التقليدية تعبر عن رؤية متكاملة، فهي تأخذ صيغة النظرة المرتبطة بالماضي وليس بالنظرة الهادفة إلى المستقبل، المستقبل الذي يمكن نيله عبر الارتباط العملي.	5- تشكل النظرية النقدية وحدة مع التطبيق العملي إذ إنها تهتم بالتطبيق العملي على انه حدث مستقبلي في تاريخ العالم.[2]

1 آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ص 47-48.

2 Theunissen, Michael: «Society and History: a critique of Critical Theory» in Dews, Peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 243.

هوركهايمر وادورنو، نقد الاداتية واستعادة منطق ماركسي معدل:

انضم ادورنو إلى المدرسة في عام1938، ووثق علاقته بهوركهايمر شخصيا ومعرفيا، وصدرت لهم نصوص بالشراكة كان أهمها "**جدل التنوير**"، استطاعا أن يوفقا كثيرا من رؤاهم باتجاه النقد المنهجي لمظاهر الاستلاب والتشيؤ بل والماركسية كنظرية للتغيير.

استطاع هوركهايمر أن يبقي على شذرات شوبنهاورية في بناء نظرياته في الإفادة من الوعي بالخيبة والشعور بالتشاؤم من الواقع، وتمكن أن يحول الماركسية من فضاء تعل في مدرسة فرانكفورت إلى مرجع نظري مهيمن (بتعديل). ويمكن تحديد معالم استحضار ماركس لدى وهوركهايمر في رؤيته تجاه المقولات الاجتماعية- الاقتصادية من طبقة واستغلال فائض القيمة والربح والإفقار والانهيار، فكلها تحولت لديه من كونها مقولات تفسيرية للمجتمع كما هو، إلى مقولات نقدية في ماهيتها لغرض تصحيح الضلالات والانحرافات في ذلك المجتمع. كما انه استطاع من فحص مقولة المزاوجة بين الماركسية والبروليتاريا في رعاية الأولى للثانية وفك ذلك الزعم برأيه إن الماركسية لم تعد هي الممثل المذهبي والرسمي للبروليتاريا، لأن مصلحة البروليتاريا تولد فيها فقط وليس فوقها.[1] وقد حصل مع ادورنو تعديل في رؤية الماركسية وإمكان استعادتها كمنهج مطلق زمكانيا، فهو يرى أن الماركسية قد عانت ولاتزال تعاني من صعود ونزول وانكسار وإعادة بناء مع عدم نفادها، لكن في كل ذلك بقي مشعل النقد هو الماهية الأساسية للماركسية وهو مايمكن الاستفادة منه.[2] هكذا كانت وبقت الماركسية وكما وصفها ادورنو بالتقلب وإعادة التشكل مع مدرسة فرانكفورت بالخصوص وسنعرج على تحولات أخرى لها مع المدرسة.

قدَّمَ كل من هوركهايمر وادورنو رؤيتهم التعديلية اعتمادا على انجاز لوكاتش في تصفياته للماركسية كما يرغب بوصف ممارسته في ماقدمه في تحطيم العقل والتاريخ والوعي الطبقي. وقدما نقدا لإمكانية حث التشيؤ لعملية التحرر التي كانت من لوازم النظرية الماركسية. وذلك لفشلها في تحقيق الثورة المتوخاة لها. إذ اعتبر ماركس إن تحرير

---

1 آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 91.

2 المرجع السابق، ص 92.

القوى الإنتاجية من قبل الرأسمالية مقدمة موضوعية لقهرها[1]، فالقوى التقنية العلمية للإنتاج بدت لهما متزاوجة مع علاقات الإنتاج وفاقدة كلياً لقدرتها على إبراز النظام.[2]

وسينمو برنامج هوركهايمر وادورنو النقدي ليتسع مقولات التنوير كجزء مما أدى إلى التسليع والاستلاب والتشيؤ. ففي جدل التنوير نجدهما يشخصان المشكلة بالقول: «لقد ألزمت وكالات إنتاج الجمهور والحضارة التي أوجدها الإنسان، بسلوكات مبرمجة كما لو كانت هذه السلوكات وحدها الطبيعة المناسبة والعقلانية. والإنسان لايتحدد إلا بوصفه شيئاً، أو عنصراً إحصائياً ينجح أو يفشل»[3]، لذلك تشكل التقنية المنتجة للاداتية والمختزلة للعقل الانواري بها أصبحت هي اللوثيان الجديد الذي يهيمن ويسيطر على كل مفصليات الحياة الإنسانية. وفي الحقيقة انه وبقدر مانلحظ تحولا من هيمنة الميتافيزيقا بصورتها الأسطورية التي كانت تقصر العقل الإنساني على الخرافات واللاعقلانية فإن هوركهايمر وادورنو قد وجدا أن العقل التنويري هو أسطورة من نوع آخر ولم يستطع تمثيل ماحدده به كانط، مثلا، من كونه حالة الخروج من القصور الفكري. وفي هذا التحول نحو التقني فقدنا عنصر التأمل الذي يعيد للإنسان هيبته أمام كل استحواذات التقنية «فالآلة مع إفادتها للإنسان فهي تقوم [اليوم] ببتره»[4]، ولذلك فقد شكل التنوير تواطؤاً مع الأسطورة. وحسبهما (هوركهايمر وادورنو) «فلا يجد التنوير ذاته إلا حين يرفض كل تواطؤ مع أعداءه. وحين يجرؤ على نفي الخطأ لمطلق وهو مبدأ السيطرة العمياء»[5] بينما شكل هو نفسه سلطة مطلقة بما أنتج من انعطاف كبيرة في مسيرته وذلك بسبب تضخم وانفجار التقنية، وتحولها من الخدمة إلى السيادة. بينما هما ينتقدان السلطة ويشخصان بدقة استهجان الناس لها بسبب ما أفضت إليه من التشييء والقهر والاستعباد. لذلك يبدو مشروع التنوير برمته لدى هوركهايمر وادورنو وكأنه خدعة كبيرة اليوم.[6]

---

1 Habermas, J, **The Theory of Communicative Action**, V.2, pp. 366-367.

2 Ibid, p. 367.

3 هوركهايمر، ماكس وادورنو ثيودور، **جدل التنوير، شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد، ص 60.

4 المصدر السابق، ص 60.

5 المصدر السابق، ص 64.

6 المصدر السابق، ص 65.

ادورنو بين الفن المحرر والثقافة المصنَّعة:

يستفاد ادورنو من المفاهيم الماركسية داخل الحيز الجمالي فيحاول أن يكشف مديات التشيؤ والاغتراب التي تنطوي عليها الأعمال الفنية. لا، بل يريد أن يخلص العمل الفني من ميتافيزيقياته ومتعالياته ليعكس هموم عملية إنسانية ويساهم بفاعلية نحو التحرر.

يجد ادورنو في الثقافة موضوعاً آخر للتصنع والهيمنة والاستهلاك، كما يلمس مديات قسرية الصناعة الثقافية وإنتاجها للشمولياني وقمعها للمختلف حتى غاب التمايز في حقول الفعل والعمل. فقد أصبح الإنتاج اليوم «مقننا وصناعة لأشياء متماثلة؛ مضحية بكل مايشكل فارقاً بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعي»[1]. وعلاوة على قمعها وقتلها الاختلاف فإن صناعة الثقافة لدى ادورنو أصبحت تشير إلى هيمنات بورنوغرافية/ذات إيحاءات جنسية مستلبة للجنس نفسه شبقياته. بل أنها أصبحت تقتل اللذة وما يصاحبها من رضا إنساني. فيشخص ادورنو مع هوركهايمر في كتابهما ((**جدل التنوير**)) عدم انقطاع «الصناعة الثقافية عن كبت المستهلكين عما وعدتهم به. إن صك اللذة والمتمثل بالفعل وبعرض المشهد هو صك مؤجل إلى مالا نهاية: فالوعد الذي يمثله ليس إلا وهما وتحويراً ولا نصل إليه، وما على المدعو إلا الاكتفاء بقراءة اللائحة التي تمثل الوجبة»[2]. وتشخيص ماسبق هو سعي نحو البحث عن مخرج منه والانفكاك من هيمنته على السلوك البشري. فالمجتمع الرأسمالي طبقا لادورنو ومن خلال واسطته في الصناعة الثقافية حول كل شيء تحت «مظهر وحيد: إمكانية أن يستخدم الشيء لأجل شيء آخر، حتى لو كان هذا عاماً قدر الإمكان. لاقيمة لشيء إلا بوصفه غرضاً متبادلاً. ولا قيمة له في ذاته»[3]، وهذه المحاولات إنما تصب لديه في استعادة الإنسان وكسر قيوده التقنية وما عودته تلك وخروجه من السجن إلا باستحصال قوة المخيال ومنه بالدور الأول الفني. «فالخيال حين يقدم شكلاً، فإنه يقدم صورة من صور الوعي بالواقع التي تتجاوز المكبوت والمقموع، ويقوم بذلك بوظيفته المعرفية، وهكذا فغن الخيال يقودنا إلى الاستطيقا. فنعثر وراء الصورة

1 المصدر السابق، ص 143.

2 المصدر السابق، ص 162.

3 المصدر السابق، ص 185.

الاستطيقية على الانسجام بين الحب والعقل الخيالي الذي كبت بواسطة منطق المردود... والفن هو رجوع ماكان مكبوتاً بأحلى صوره، ... لأن التخيل الفني يعطي للتذكر اللاشعوري صورة التحرر الذي قمعته قوانين الواقع التي تهتم بالمردود المادي المباشر»[1]. وسيشكل الخيال الوتر الذي ستعزف عليه من قبل رجالات مدرسة فرانكفورت فيما بعد ولاسيما مع ماركيوز.

وقد ينتقد الرجوع إلى الذات ويعاب في عملية التحرر إذ لابد أن تكون عملية موضوعانية لدى اغلب التوجهات الفكرية المعاصرة كالعلموية- الوضعية، إلا إن ادورنو يجد في العودة إلى الذات ملاذا لكونها هي من يقوم بعملية الخلاص تلك. يقول: «في تصوراتنا الحاضرة لمفهوم الذات نجد بعداً مزوجاً: فمن ناحية أولى نجد الجانب الأيديولوجي، ونجد من جانب آخر إن الذات بمثابة قوى يتغير المجتمع من خلالها... ولكني أضيف هنا إن معرفة تشيؤ المجتمع لاتعني تشيؤ المعرفة وإلا وقعنا في المعرفة الآلية- الميكانيكية»[2].

كل ماسبق يشكل صورة عن منهجية ادورنو في نظريته النقدية على أنها وظيفة الفلسفة برمتها. فهي لديه عبارة عن إجراء مراجعة معقلنة في مواجهة العقلنة.[3] ويقصد بها عمليات العقلنة البيروقراطية والاداتية والتقنية. وهي صور ثلاث لموضوع سلطوي قسري مهيمن ومستلِب للإنسانية كرامتها وحريتها. وذلك هو فحوى مشروعه في ((**الجدل السلبي**)) فهو بدل التأسيس الشامل لنظرة حول المجتمع، ركن إلى الجدل بوصفه نقداً لمختلف النظريات الفلسفية والاجتماعية، حتى أدت هذه المنهجية إلى إنكار إمكانية وجود نقطة مرتكز وبدء مطلقة أو أي أساس أولي للتفكير الإنساني[4]. هكذا يصبح كل ماهو كلي وشمولي مهدد بالنقد والطرق. إنها مطرقة

---

1 رمضان بسطاويسي، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، ادورنو نموذجاً**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998 ص 25.

2 ادورنو، ثيودور، **محاضرات في علم الاجتماع**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 123.

3 هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، ص 34.

4 بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط2، طرابلس -ليبيا، دار أويا، 2004، ص 48.

ادورنو الجديدة لكنها ليست هدامة بقدر كونها نقدية مصححة منعطفة إلى الجمال والأبعاد الإنسانية الجوانية. إلا إن ادورنو أبقى على الحتمية التاريخية المنفعلة اجتماعيا على مستوى صيرورة الأشياء وتسيير وحكم أفعال الإنسان. فهو يقول: «إن من خصائص الأداة الجوهرية في النظرية النقدية أنها تعرفنا على الأشياء بمثابة موجودات– هناك وبمثابة معطيات طبيعية أولاً. كما أنها تعرفنا على صيرورتها ثانياً... إن ماهو صائر متغير هو مايتمثل لنا منذ البداية من خلال القوانين الاجتماعية... وبالإمكان القول، وبكل ثقة، وبعد استبعاد كل الفروقات الاسمية والأيديولوجية إن هناك فعلا وجوداً لحتمية اجتماعية. تختلف هذه الحتميات المجتمعية من حيث مقوماتها عن الحتميات ذات العلاقة بالعلم الطبيعي من خلال الشكل الخاص بتاريخها المميز»[1]. ولذلك كله يعول ادورنو في جل أبحاثه السوسيولوجية على تقديم موقف نقدي لما يتراوح بين المعنى القديم للسعادة ويوتوبيا السعادة في المستقبل من اجل البحث عن الحياة الطيبة والتي تعتمد لديه على كشف الوهم المهيمن على الإنسان كأمل وحيد بالضد من الواقع الذي يبدو بفعل ذلك الوهم ميئوساً منه[2]. هكذا نجد هوركهايمر وادورنو قد جالوا في رحاب النظرية النقدية من تشخيص ميكانزمات المجتمع وما يخضعه بوعي ومن دونه للتشيؤ. وبحثوا سعياً في تخليص الإنسان منه عبر آليات المخيال والجدل والفن.

أطياف أخرى بمعية ماركس (فرويد، هيجل) وإفادات النظرية النقدية منها:

أريك فروم:

التحليل النفسي الاجتماعي بنكهة ماركسية.

اهتمت مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية وتجلياتها بوصفها منتجا للوعي الإنساني، وذلك استدعى اهتماماً بالإنسان الفرد مركزا وفعلا وذلك تضمن في داخله اهتماماً بعلم النفس ولاسيما التحليل النفسي منه.[3]

---

1 ادورنو، ثيودور، **محاضرات في علم الاجتماع**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 119.

2 بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 247.

3 بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ص 51.

من هذه النافذة يقتحم فروم المجال النقدي مفعلاً ماكان حاضراً ببساطة في فكر هوركهايمر وادورنو. واستطاع فروم من أن يلتحق بالمعهد في مطلع الثلاثينيات (1932) ونشر في مجلته للبحوث الاجتماعية دراسات طغت فيها محاولات الدمج وتوشيج العلاقات بين علم النفس والماركسية؛ بين تفسيرات فرويد لمحركات فكر الفرد من طرف والموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية من طرف آخر.[1]

وكذلك وجريانا مع السياق التعديلي والتوليفي- الانتقائي للحي من الفكر يحاول اريك فروم أن يتفحص مقولات الماركسية والتحليل النفسي كمرجعيات تحكم فكره أو يعتمدها في نظريته في التحرر والمجتمع الجديد.

يرى فروم انه لايمكن الاعتقاد بأن الرأسمالية الغربية أو الشيوعية الصينية والسوفيتية قادرتان على إيجاد حلول للازمات الحالية والمستقبلية للإنسانية. فكلتيهما، بنظر فروم، تؤديان إلى بيروقراطيات مهيمنة تُشيء الإنسان فلا يمكن أن تمنح البيروقراطية إمكانية السيطرة على الناس والأشياء لذلك يجد أن الرهان اليوم ليس رهان خيار بين الرأسمالية والشيوعية؛ وإنما الخيار بين البيروقراطية أو الإنسانية.[2]

وأزاد فروم على ذلك بتخليه عن المهام التاريخية للبروليتاريا وقال بفشل نظرية اختفاء الصراع الطبقي، وقال: «انه ربما يتخذ الصراع الطبقي أشكالاً اقل عنفاً. ولكن يستحيل أن ينتهي طالما ظل الجشع يسيطر على القلوب. وفكرة مجتمع لا طبقي فيما يسمونه في العالم الاشتراكي- والذي تتملكه، هو الآخر، روح الجشع- لا تقل خداعاً وخطورة عن فكرة سلام دائم بين أمم تتملكها روح الجشع»[3].

عمل فروم في أكثر من محاولة إلى إدخال الآليات التجريبية في البحث النفسي- الاجتماعي. بل انه شكك في كثير من الفرضيات الأساسية لمنهجية التحليل النفسي فهو يحذر مثلا من أن يتحول «مفهوم اللاشعور... إلى فكرة دوغمائية، عندما لايتم التحقق من هذا الفرض بتقديم الدليل التجريبي على الكبت من خلال: الأحلام،

---

1 المرجع السابق، ص 52.

2 فروم، اريك، **ماوراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم، ط1، سوريا، دار الحوار، 1994، ص 179.

3 فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، مراجعة وتقديم لطفي فطيم، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، 1989، ص 108.

والاخيولات، والسلوك غير المقصود، وهلم جرا»[1]، وتلك المحاولات جعلت منه ينفصل عن مدرسة فرانكفورت فيما بعد (1939) بسبب الخلاف مع ادورنو والمعهد لمنهجيته الإمبريقية الصرفة التي طغت على أبحاثه مع وبعد بجلة الأبحاث الاجتماعية التابعة للمعهد. وبعدها أعلن استقلاله الفكري تماما عن المدرسة.[2]

استطاع فروم أن يقدم قراء نقدية للمجتمع وينظر لمشروع تحرري لخلاصه بصورة راديكالية قد تنحو منحى يوتوبي في كثير من مفاصلها.

وطور فروم مفهوم اللاشعور من حيزه الفردي إلى الجماعتي. يقول فروم:«إن كل مجتمع يحدد أية أفكار وأحاسيس يحق لها أن تصل إلى الشعور وأيها يجب أن تبقى لاشعورية. وكما أن هنالك طبعاً اجتماعياً فإنه ليوجد لاشعور اجتماعي. إن تلك المناطق، مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات والتي أُطلق عليها اسم "اللاشعور الاجتماعي"»[3]. هذا الانتقال خلق له فضاءا أوسع لمجال النظرية النقدية وإمكانية تحقيق أهدافها أو على اقله رسم خطوات لتحديد مسار تلك الأهداف.

فهو منذ الأساس في دراسته وتحليلاته النفسية لم يكن يهدف إلى علاج نفسي كما هو حال التحليل النفسي الكلاسيكي، بوصها محاولات لإزالة الأمراض والأعراض، بل كان يؤمن بالتغيير الجذري في الشخصية الكلية. شخصية الفرد والمجتمع. ولم يكن هدفه كما كان مع هوركهايمر تاريخيا، فليس ماضي الشخص بحد ذاته هو المهم في الشخص والمجتمع بالنسبة لتحليلاته بل الماضي الذي يكمن في الحاضر. لأنه يهدف لفهم وإدراك الأمور التي تحصل الآن.[4]وهذه الراديكالية الفرومية جعلت منه يسير بنسقية نقدية بنائية. نقد وتشخيص مثالب ومشاكل الأنظمة القائمة سياسيا واجتماعيا وثقافيا ونفسيا وكيفية التأسيس في المرحلة البنائية لبرنامج حل ونظرية كبرى تشابه ماكان ينسجه العقل التقليدي الذي انتقد من قبل هوركهايمر.

---

1 من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ترجمة وتقديم محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009، ص 79.

2 آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 22.

3 فروم، اريك، **ماوراء الأوهام**، ص 93.

4 من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 86-87.

يجد فروم في التشيؤ محوراً مكروراً ومتواصل السلب للإنسان المعاصر لحريته وإمكاناته وإبداعه. إذ «إن الأشياء تحكم الإنسان والتملك يحكم الوجود، والموتى يحكمون الأحياء»[1]، لذلك يعاني الإنسان المعاصر من انتصار لأطراف ثنائيات يخسر فيها الإنسان في كل مرة. فالموتى ينتصرون فتغيب حريته وإمكانية فهمه لحياته وتحرره. وكذلك فالأشياء بفضل التقنية تصبح أكثر أهمية وأكثر سلطة على الإنسان نفسه. كما أن الوجود الإنساني يختفي وراء نوع من الإحساس بأهمية التملك وان كل شي يخضع لمعياره.

يحدد فروم صفات المجتمعات النكروفيلية (التي تمجد الموتى) والواضحة في الثقافة التقنية بـ: العناية بالآلة وإهمال الإنسان وتفضيلها عليه، مما يستتبع عبادة السرعة والتدمير والحرب والعنف على حساب الثقافة والحب والتسامح والحياة. وذلك كله انعكس من خلال تدمير المدن والإنسانية وحياتها في الحروب إنطلاقاً من مسوغات التقنية النكروفيلية وانتاجاتها.[2] على ذلك يرى فروم أن المشكلة اليوم ليست قانونية لملكية الممتلكات أو مشكلة تقسيم أرباح بل هي مشكلة عمل وتجربة وتقاسمهما. لذلك يعتقد أننا بحاجة إلى خلق مجتمع عمل بمواصفات جديدة يمنع حافز الربح من أن يوجه الإنتاج إلى النتائج المؤذية للمجتمع. ويلزم لذلك أن نستبدل التوجه الاستغلالي والادخاري في القرن التاسع عشر والتوجه الاستهلاكي التسويقي اليوم (بدلا عنهما) بتدابير اجتماعية للغاية من العملية الإنتاجية.[3]

يقترب فروم من نقد ادورنو في موضوعة الصناعات الثقافية والإعلامية، فهو ينتقدها ويجدها اخطر على الصحة العقلية من المخدرات نفسها، لأنها تفقد الإنسان صفاءه الذهني وتفكيره النقدي واستقلالية وجدانه.[4] لذلك هي تقع في طريق تحرر الإنسان وتحويل مساره نحو التشويه والتحريف والتكذيب واستناداً على ذلك يغيب الإنسان في لاوعيه واستلابه.

---

1 فروم، اريك، **تشريح التدميرية البشرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2006، ص 107.

2 المصدر السابق، ص 116-117

3 فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 489.

4 فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ص 180.

ولكل تشخيصاته السابقة يحاول رسم معالم وقسمات شكل نظرية شاملة للحل يمكن تلخيصها بـ[1]:

1- **التواصل ضد النرجسية**: فالتذاوت والتعامل مع الآخر باعتباره ذاتا معترفا بها هو حل ومخرج من أزمة الذاتية ومركزيتها المقيتة التي تقودنا إلى النرجسية والتي تقود بدورها إلى التدميرية.

2- **التجاوز – الإبداعية ضد التدميرية**: ويقصد به انه وبدلا من محاولات القضاء على الموضوع الذي نكون علاقة معه يجب أن نحاول الإبداع بعلاقتنا به ومحاولة تكوين علاقة غير مرضية كما مع التدميرية التي تحاول القضاء على الموضوع أو الآخر من اجل الذات.

3- **الترسخ- الإخوة ضد سفاح الحرم**: فكرة في التضامن الاجتماعي وتأكيد مقولات الإخوة والصداقة في قبال السفاح الذي قطع العلاقات بكل المؤسسات التي تلعب دور الأم من مدرسة أو دولة أو غيرهما من المؤسسات.

4- **الإحساس بالهوية- ضد التماثل القطيعي**: وهو مشروع آخر ضد التماثل والتطابق والخضوع لعقل الجمهور الذي في أكثر لحظاته هو عقل واهم.

5- **الحاجة إلى إطار للتوجه والإخلاص- العقل ضد اللاعقل**: وهنا يؤسس فروم للمرجعية النظرية النقدية التي تفحص العقل وتحاول الاستمرار في استعماله ضدا ومعولا للتحرر من الاسطورات والخرافات.

يزيد فروم على مشروعه البنائي شروطاً لصحة المجتمع الجديد الذي عليه أن يتخذ الآليات السابقة لتنفيذ البرنامج التحرري ومنها[2]:

يجب تحرير النساء من هيمنة الرجال: ففي حقيقة الأمر انه لاتوجد علاقة بين رجل وامرأة مبرأة من اللعنة: لعنة إحساس الرجل بالتفوق وإحساس المرأة بالنقص. **ويجب إنشاء نظام إعلام فعال**: فان ما يتوفر من المعلومات قليلاً جدا قياسا بما هو مخفي ولم نتمكن الاطلاع عليه. **ويجب فصل البحث العلمي عن**

1 فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 142 وما بعدها.

2 فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ص 189.

تطبيقاته في الصناعات العسكرية. والمطلب الصعب وشبه المستحيل انه يجب نزع السلاح النووي. هكذا نجد تحقق لفرضيتنا التي قلناها في بداية حديثنا عن فروم في كونه يتجه نوع من اليوتبيا بالرغم من نقده ليوتوبيا ماركس.

العقلانية بوصفها نقداً.

هربرت ماركيوز:

درس ماركيوز في برلين وفرايبورغ وتعرف على هوسرل وهايدغر، وتحصل هنالك على الدكتوراه وناقش تحت إدارة هايدغر أطروحته بعنوان:"انطولوجيا هيجل وتأسيس النظرية التاريخية" وفي هذه المرحلة اتصل بمدرسة فرانكفورت بعد أن ساءت علاقته بهايدغر، وهاجر إلى جنيف في 1933 واتصل بهوركهايمر وادورنو في باريس ليدير معهما مجلة البحوث الاجتماعية. وفي عام 1936 تراخت علاقته بالمدرسة النقدية.[1]

وبالرغم من انفكاكه شخصيا عن هايدغر إلا انه معرفيا بقي متعلقاً. فهو يأخذ عنه المزاوجة بين القلق والبراكسيس والتي لم ترق لهوركهايمر وادورنو قبله لأنها تخمد السلبية بين أطراف العقلانية وضدها، كما انه لم يجار نقد فرانكفورت لمبدأ التماثل والهوية الهيجلي (فالتماثل بين العقلي والواقعي موضوع منتقد لدى المدرسة) ليقبله.[2] فهو يؤسس نظريته الجدلية باكر مباشرة على فلسفة هيجل، بل عمل على تحويل فكر ماركس تماماً إلى الهيجلية الراديكالية.[3] لكننا يجب أن نميز جيداً أن ماركيوز قد بقي أكثر امتثالا من هوركهايمر وادورنو للماركسية الحية من أفكار استدعاء المادية التاريخية بتعديل وأفكار الاستلاب ومشاكل العمل.

واستطاع ماركيوز أن يؤسس لنظريته النقدية عبر نظرته للنظرية العقلانية الاجتماعية بصفتها نظرية نقدية في فحواها وماهيتها، لأنها تخضع لنقد عملي ونظري إيجاباً وسلباً. والبعد الهيجيلي يمكن لمحه في فهم ماركيوز للتاريخ على انه مسار استلاب والجدل فيه هو الجدل السلبي وجدل النفي العقلي المتتالي والمتشكل بصورة

1 آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 18-19.
2 المرجع السابق، ص 43-44.
3 بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ص 47.

نقد (كما شخصت الماركسية ذلك بصورة مشابهة) وفي ذلك يقسم ماركيوز محركات النقد إلى قسمين:

الأول/الموقف المتكون لدى الإنسان باعتباره حاملا للعقل عضوياً. أي انه يمتلك القدرة على التمييز وان يشكل وجوده بحرية. اعتماداً على سعادته الدنيوية.

الثاني/الموقف والمستوى الذي يتحصل عليه الفرد من خلال تطور قوى الإنتاج وعلاقاته مطابقة أو صراعاً فيما بينها. وذلك لكونها معيارا لعملية البناء العقلانية التي يقوم بها الإنسان باتجاه المجتمع.

علاوة على ماسبق، فإن النظرية النقدية على دراية بما يحدد المعرفة الإنسانية والفعل العقلاني الاجتماعي، إلا أنها لاتتسرع في ترسيم تلك الحدود وتركن إلى عدم إلقاء الجزاءات والإحكام بشكل غير نقدي.[1]

ويقدم ماركيوز تكميلا لصورة النظرية النقدية في نقدها للعلم وتحالفه مع المثاليات أو الفكر الشمولي التقليدي. كما إنه يشيد مهمة متميزة للفلسفة، اليوم، تتسم بكشف الزيوفات وتوجيه النقود لانحراف مسار المجتمعات وضياعها في غياهب التشيؤ والهيمنة التقنية. يقول ماركيوز:«إن النظرية النقدية للمجتمع تتمسك أساساً بان المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير اشد نتائج العلوم عمومية. وهي أيضاً تأخذ- كأساس لنظرتها- إن العلم قد اظهر على نحو كاف قدرته على خدمة تطور قوى الإنتاج وإتاحة إمكانات جديدة لوجود أغنى... غير إن هذا لايعفي النظرية من نقد دائم للأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعي جديد»[2].

وشخص ماركيوز ضعف قدرة البروليتاريا على الثورة والقيادة التاريخية في التصور الماركسي ووصف دورها بالسلبي طبيعيا بسبب التقنية، «فلا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم. وما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الآخر من الحاجز، جانب التنظيم والإدارة، ... ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقية الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية، ... ويحجب القناع

---

1 ماركيوز، هربرت، **فلسفة النفي: دراسات في النظرية النقدية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم، ط1، بيروت، منشورات دار الآداب، 1971، ص 28.

2 المصدر السابق، ص 167.

التكنولوجي العبودية واللامساواة»[1]، فلذلك فإن التقنية تقوم بخلق نوع من الوهم بالعقلانية وتغيب بدورها كل أوجه الاسطرة التي تتضمنها وتحميها وتدافع عنها. وكل ذلك بسبب تطور الرأسمالية وأصبح بوسعها إنتاج عددا من الوسائل والأدوات لخلق الارتياح بدرجة أكثر مما سبق. وهذا يتيح لها أن تحل أزمة النزاع بين الطبقات. وبالرغم من ذلك فإن الرأسمالية المتقدمة هذه لا تزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة الاستغلال والسيطرة بحيث لاتشعر هذه الأنظمة الإنسان، المستغَل والمهيمن عليه، بالألم بل قد يحس بالرفاهية.[2] لذلك قد تصبح فكرة الثورة على الرأسمالية هي ثورة على الإنسان نفسه أو على الأغلبية من البشرية لأنهم أصبحوا جزءاً منها.

وأخذت تلك الهيمنات التقنية وجهاً، حسب ماركيوز، سياسياً وقد أصبح بذلك لوغوس التقنية لوغوس للعبودية والاستلاب المستديم. فتحولت التقنية من محررة للإنسان إلى طريقة لتحويله إلى شيء وأداة وأصبح مع ذلك عقبة في سبيل التحرر.[3]

المخرج من التشيؤ: الفن والخيال والتضامن

يفكر ماركيوز في البعد الجمالي كمخرج من أزمة التشييء والضياع في أروقة التقنية، فيقول: «يمكن أن يفيدنا الجمال، على نحو ما، بفضل مزاياه، في تخمين مايكون عليه مجتمع حر، ففي عالم تكف الصلات الإنسانية عن أن تكون الوسائط فيها بعد، علاقات تجارية، ولاتكون بعد قائمة على الاستغلال، أو التنافس أو الإرهاب، يجب أن تكون الحساسية متحررة من جميع المسرات القمعية في المجتمعات المستعبدة، وان يكون في وسعها التطلع إلى أشكال من الواقع ووجوه لم تكن حتى اليوم موضوعاً إلا للتصور الجمالي. وذلك لان الحاجات الجمالية ذات محتوى اجتماعي خاص»[4]. هذا يعني أن الخلاص من اختزال الفعل الإنساني في علاقات

---

1 ماركيوز، هربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، بيروت، دار الآداب، 1988، ص 67.

2 ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ترجمة عبد اللطيف شرارة، بيروت، دار العودة، 1971، ص 32-33.

3 ماركيوز، هربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص 191.

4 ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ص 53.

إستراتيجية كما سيعبر عنها هابرماس لاحقاً يعد الأمر الأساس في تشويه واستغلال الإنسانية.

يشخص ماركيوز اعتماد الجمالية على بعد خيالي تم قمعه مع الرأسمالية والتقنية وما أنتجه العقل الاداتي والمراقبة في العلوم النظرية والتطبيقية. إذ شوهت منجزات العقل ولم يسمح لسلطة الخيال لان تصبح عملية. وتكمن عملية الخيال في إمكانية خلقه لأخلاقيات جديدة ونظاماً جديداً عن الحرية ويبقى ذلك باسم العقل.[1] ويرى ماركيوز أن الاحتجاجات السياسية الراهنة ماهي إلا ضرب من ضروب الخيال والتحرر التي تشكل بعداً جمالياً وتنتج أخلاقية وحساسية جديدة تجاه الوضع الإنساني القائم، فهما يمثلان شرطان ونتيجتان للتغيير الاجتماعي.[2]

في المجتمع المتحرر ستكون السمة الأساس هي التضامن فهو يعمل على خلق انسجام في العلاقات الإنسانية فيما يخص العمل وغاياته وفيه يستطيع الإنسان أن يعبر عن ذلك الانسجام الحقيقي بين حاجات الفرد والمجتمع وأهداف كل منهما. وذلك ماسيقود نحو خلق مفهوماً جديداً للحرية من خلال شعور المرء بأنه حر والاستقلال.[3] فما تنتجه العلاقات هو مايريده تماما لأنه خاضع لمعيارية التضامن والخدمة الاجتماعية.

النظرية النقدية التواصلية:

في العلم والفهم والفن عند هابرماس.

الجيل الثاني بدا اقتراناً مع هابرماس المولود في سنة 1929، والذي دشن نظريته النقدية على إعادة قراءته للماركسية وبناءها من جديد ونقده القيّم للوضعية بوصفها عِلموية، ونقده لرواد مدرسة فرانكفورت نفسهم. لاسيما في اختزالهم موضوع العقلانية بالاداتية.

وإسعافاً للعقل ومنجز التنوير قبل انحرافه يشدد هابرماس على إعادة رهان ومسألة العلاقة بين المعرفة والمصلحة بوصفها وجها آخر للعلاقة بين النظرية والممارسة الماركسية الهم.

---

1 المصدر السابق، ص 56-66.

2 المصدر السابق، ص 57.

3 ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ص 142.

المعرفة والمصلحة وإمكان المفارقة والمعانقة:

يحاول هابرماس أن ينفك من هيمنة فلسفات الوعي التي شخصها باعتبارها الصفة التي لازمت الفكر الغربي إلى اليوم عبر التنظير للعقلانية التواصلية. والتي بدورها تحتاج إلى بيئة تنظيرية تتيح مجالا لفهمها وتحقيقها. تعتمد العقلانية التواصلية لديه على التفرقة بين مجالات المعرفة وشروط حصولها/مصالحها وفضاءاتها الخاصة بها.

وتنشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدلية موضوعات ثلاث، كسلوك نابع من الحداثة (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، بإعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحداثة، وهذه الموضوعات تتشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

1 – العالم الموضوعي – الطبيعي.

2 – العالم الاجتماعي.

3 – العالم الذاتي.

يقول هابرماس:«إن تعيين حدود الميادين المختلفة، تظهر [بالشكل الآتي]: احدها كطبيعة موضوعية خارجية، عندما نعتمد الموقف الإفتراضي للملاحظ، والثاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما نعتمد الموقف الانجازي لطرف ما في التفاعل، والثالث كطبيعة ذاتية لمن يعتمد الموقف التعبيري، ... هذه الضرورات الصلاحية (الحقيقة والصحة والواقعية– الحقيقة)، والتي تجعلها مقترنة ضمنياً بكل فعل لغوي»[1].

يتبين مما سبق، أن لكل عالم من العوالم الثلاث معرفة ومصلحة، معايير وحقائق، مغايرة للآخر، فلا تسري معايير أحدها على الآخر، ولا تنتج المعايير في عالم ما، حقائق تنتمي إلى عالم آخر، ولأن العقل فاعلية عند هابرماس، فإن ذلك يجعلنا ننشئ نوعاً من التقابلات بين فاعليات العقلنة، والعوالم التي تشكل بيئتها.

---

1 هابرماس، يورغن، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، ط1، دمشق، دار الحوار، 2002، ص 44.

عوالم الفاعل: تمايزات لابد منها.

تتجسد العقلانيات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، التي سبق وان ذكرناها، كما هي ثلاثية السياق الهابرماسي:

1- في مقابل العالم الطبيعي، يُنتج مفهوم الفعل الأداتي؛ والذي معه أصبح هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث بما ينتجه أو بقيمته النظرية[1] وفي محاول سيطرة الذات على موضوعها، ومسكه، من اجل الهيمنة عليه، وتحقيق النجاحات المبتغاة منه، وبالفعالية التي تحوّل كل ما يحيط بها إلى شيء حتى العقل نفسه[2]، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمن فائدة هذه الفاعلية في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مروراً بتفسير الحوادث واختبارها، تجريبيا[3]، وبذلك يمثل الفعل الأداتي، براكسيس السيطرة على العالم الطبيعي الخارجي، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إلى قسمين: الأول: التقني- الأداتي، والثاني: التجريبي، والأول يتوجه موضوعه نحو الواسطة في السيطرة، وذلك خيار الفاعل، والثاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعي وما يمكن أن ينبثق عنه[4]، فالأداتي هو فعل لإمكانيات وشروط التحقق، واقصد هو مايبحث في كيفية التطبيق العلمية كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التجريبي هو فعل لاحق إذ انه يتعلق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأداتي، بما تنتجه التقنية- عبر الذات التي تطمح إلى السيطرة على العالم الخارجي.

---

1 عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، 2005، ص 300.

2 هابرماس، يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط1- منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 522.

3 ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها**، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2009، ص 159.

4 هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، ط1، ألمانيا، منشورات الجمل، 2001، ص 376.

2- في مقابل العالم الاجتماعي، تتجلى فاعليتان عقلانيتان:

أ- **الفاعليـة الإسـتراتيجية**، هـي فاعليـة تنافسـية تهـدف إلى قمـع أفعـال الآخـرين، ومحاصـرتها بغيـة التفـوق عليهـا، وهـي قـد تتجلـى علـى شـكل نقاشات صريحة، يهدف المشارك فيها إلى التغلب على الآخر، أو مضمرة عـبر أفعـال تنطـوي علـى الخـداع أو التحريـف الإيـديولوجي، وذلـك كلـه، يهـدف بطبيعتـه، إلى النجـاح، والسيطرة،[1] وتلـك السيطرة ومنطـق الربحيـة والنجـاح، قـد يحصـل داخـل الأنسـاق الاجتماعيـة (الـنظم الاجتماعيـة: الاقتصـاد، السياسـة، ..) وخارجهـا، والخـارج هـو مجموعـة العـوالم المعاشـة الذاتيـة الإنسـانية الـتي هـيمن عليهـا الفعـل الإسـتراتيجي بواسـطة تلـك النسقية. وتتجلى أيديولوجيا التقنية -حسب هابرماس- بمجرد إنعكاسها على المجال الاجتماعي، عبر نسقيتها القسرية التي اقتحمت اغلب مجالات الحياة، أو عبر المتحكمين بها، إن مجالها الأساس هو الطبيعة فقط، لذلك نجده يركـز في البحـث علـى إنعكـاس العقـل الأداتي في شـكل جديـد مـن الترشيد، والمراقبة، والضبط، والتقييد للسلوك الإنساني، عبر أنساق داخل الحيـز الاجتمـاعي، يقـول هابرمـاس: «تخـرق الايـديولوجيا الجديـدة إذن المصـلحة الـتي ترتبط [بـالحيز الاجتمـاعي]... هـذه المصـلحة الـتي تمتـد إلى الحفـاظ علـى التشـارك الـذاتي للتفـاهم، كمـا إلى إنتـاج تواصـل خـالٍ مـن السيطرة... [وهـذا يؤدي إلى] اختفـاء المصلحة العمليـة خلـف توسـع قـوة التحكم التقنية»[2].

ب- **الفاعليـة التواصـلية**: يـرى هابرمـاس أن الفاعليـة الأداتيـة - الإسـتراتيجية، تجـاوزت مـديات موضـوعها وهـو الطبيعـة، والهـدف نحـو النجـاح والسـيطرة، لتحـاول أن تهـيمن علـى موضـوع الإرادة الحـرة - الإنسـان، بعوالمـه الذاتيـة الخاصـة وتجاربـه التشـاركية مـع الآخـرين، والـتي تـرتكن إلى التفـاهم، لا إلى

1 غـالي حسـين دواجـي، الفاعليـة التواصـلية عنـد هابرمـاس، ضـمن كتـاب: مجموعـة مؤلفين، **اللغة والمعنى**، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2010، ص 293.

2 هابرماس، يورغن، **العلم والتقنية كايديولوجيا**، ص 83.

الربح والنجاح والسيطرة، على ذلك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التواصلية بين الذوات الفاعلة الاجتماعية (**الفاعلية التواصلية**)، أو المشاركة البينذاتية في نقاش- تداولي، يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع[1]، والذي إن حصل، مع هذه السيطرة للعقلانية الهادفة نحو النجاح، فإنه سيكون مشوهاً وغير صحيح، وما أن يحصل «تكيف الأشكال الاجتماعية للإنتاج والتداول مع تقدم التقنيات العلمية، [فإن ذلك يجعل] أمر شكل النشاط واحد مسيطراً، انه تحديداً الشكل الأداتي»[2].

3- ويمكن إضافة **فاعلية التأمل أو التحرر**[3]، والتي لا يشير لها على حد علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرماس صفة المعرفة التأملية، والتي لاتشير نصوصه إلى فاعلية منفصلة لها، إلا كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيبة الفلسفة، وهذه الفاعلية بقدر ما تتضح منفصلة فهي متصلة من الجانب الآخر بكونها تتماهى داخل الفاعليتين الأوليتين ضمناً وتتماهى الفاعليتين فيها إنعكاسياً، وهذا هو مشروع النظرية النقدية الهابرماسية، وهنا ينقسم الفعل التأملي إلى قسمين هما: **النظري والذاتي**، ويقصد بالنظري البحث في شروط تحقق المعارف، ونقدها، وكشف زيفها، والتأمل الذاتي ينعكس على الذات ليحولها إلى موضوع لذاتها، ليكشف فيها مواطن الادلجة والتشويه، واللاشعور المسيطر على الذات[4]. ومهمة هذه الفاعلية، ومن خلال النقد، أن تكشف هيمنة العقل الأداتي عبر التقنية، أو هيمنة الأنساق عبر الإيديولوجيات الأخرى، في سبيل دعم مشروع التواصل وتحريره وعدم إبقائه مشوهاً[5]، من اجل أن يحقق غايته الإنسانية الأساسية وهي الفهم، وتحويل هذا الفهم من غاية للتأمل الذاتي والنظري، إلى أداة ووسيلة، لتحقيق الإجماع، عبر

---

1 المصدر السابق، ص 148-149.

2 هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، ط1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006، ص 58.

3 هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 249 وما بعدها.

4 هاو، ألن، **النظرية النقدية**، ص 99.

5 هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 291-292.

النقاش والحوار بين الأفراد المتواصلين. وبذلك تمثل فاعلية التأمل والتحرر وسيلة لكشف ظاهرة الادلجة والانفكاك منها. «ووفقاً لهابرماس، [فإن] ظاهرتي السيطرة والايدولوجيا، كظاهرتي التحرر ونقد الايدولوجيا، يأخذان وضعهما تماما في مجال الفعل التواصلي»[1]، لكن فصلنا لهذا النوع من الفاعلية هو تحليلي لغرض تبيان مهمات الفعل الذاتي والاجتماعي، أكثر من كونه تمييزاً لمجال الفاعلية العقلانية، فهو يمكن أن ينعكس في الممارسة الاجتماعية برفقة التحرر مع الفعل التواصلي، وان كنا في غيرها، مثل الأداتية أو الإستراتيجية، نحتاج دائماً إلى تأكيد انفصال مجالاتها.

تتحقق هذه الفاعلية في نظر هابرماس، بتأسيسه لفكرة المجتمع العقلاني، الذي يعد الضمانة لمشروعية النقد، وان كان هذا الضمان فيه نوع من المرجعية المتعالية لا المادية، إلا أنه يرى أن النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع العيني الذي نمثله إزاء بعض المواقف العقلانية، ولذلك يتحول هابرماس إلى نماذج مثل اللسانيات والتحليل النفسي[2]، وهي تمثل فاعلية هذا الضرب من العقلنة.

وعلى ماسبق فلا يمكن كما يقول هابرماس: «اختزال النشاط الاجتماعي إلى نشاط استراتيجي، إذا كانت الحياة لا ترتكز سوى على الملاحظة المتبادلة والجري نحو السلطة والتحكم في الأشياء، فإنه سيكون من المستحيل معرفة لماذا، من منظور المشاركين، لا نستطيع التمييز بشكل دقيق إذا ماكان يسعى إلى إقناعنا بحجج وأدلة، ويلزمنا بقرارات أو يتصرف بخدع، ... لكن أليست الممارسة التأملية اليومية تمكن عالم الاجتماع من استخلاص قدراته؟»[3]. وقد تمثل اللغة الوسيط امثل لتفعيل تواصل شفاف وسليم يؤدي أغراض التعارف والاعتراف والاتفاق والإجماع كنهاية من طرف الحوارية وبداية لتأسيس التشريعات والقوانين وفلسفة الحق لديه.

---

1 لارين، جورج، **الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002، ص 214.

2 هوي، ديفيد كوزنز، **الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ترجمة خالدة حامد، ط1، ألمانيا- بغداد منشورات الجمل، 2007، ص 177.

3 هابرماس، يورغن (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم وورينير روشلتس) ملحق بكتاب محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة**، دفاتر فلسفية- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 119.

ولا يقتصر مشروع هابرماس على تصنيفه للعوالم وعلاقاتها ومجالها وموضعها، فما قدمه من نقد لمقولات الحداثة الذاتية لم يجعله يتخلى عن مشروع الحداثة برمته بل هو اليوم رائدا دعوياً لها، من خلال تأكيده على قيم العقلانية لأنه حفظ لها حدودها وبين حاجتها اعتمادا على تصنيف المعارف السابق. وهو بذلك يحفظ ضمنيا منجز التنوير ويدافع عن عقلانيته ويقدم حججه على انحراف مساره الذي تصور فيما بعد بالعقل الاداتي والاستراتيجي (للهيمنة والاستغلال فقط) بينما الحداثة تستدعي العقلانية التنويرية لأنها تؤمن بإمكانياتها الهوياتية على القطيعة المستمرة مع التقليد والصيرورة الدائمة ضد الجمود وضامنها الأساس هو النقد والذي يبقى مشعلها القادر على إنارة دروب الإنسانية.

ونلحظ على ماسبق مع هابرماس انه حاول توظيف الماركسية والتحليل النفسي والتأويلية والماكسية (فيبر) وان يعدل مهام العقل والفعل الإنساني من الحصر بالعلموية والاداتية إلى رحاب أوسع هو ثلاثية الفعل والعقلانية والعوالم.

وعطفا على تشخيصات رواد مدرسة فرانكفورت في الجيل الأول تمكن هابرماس من الوصول إلى حقيقة إمكانية التحرر والخلاص من الهيمنة والاستلاب التي يعيشها المجتمع بفهمنا لحيز كل عالم من العوالم وتقنينها. وبالتالي معرفة الطرق التي تتيح لنا العلم والفهم والفن على أن تتصور بمجملها في خدمة المجتمع. وتلك هي صورة النظرية النقدية لديه.

خاتمة التحول... انفتاحات لاختامية:

تأسيسات ماركسية، وتحولات نحو فرويدية وهيجلية، من الاقتصاد السياسي إلى الفلسفة والفن والتحليل النفسي، ومركزيات مفاهيمية من النقد والتحرر والتضامن والتواصل والاعتراف، تكتمل صورة يراد لها التأطير التاريخي، إلا إنها تنزلق مرة أخرى من مسكة يد الباحث ليجدها إتجاهاً لايزال ينبض بالتغيير واللاركود فتستمر انفتاحات لأجيال أخرى للنظرية النقدية.

ويمكن تسجيل بعض النتائج التي تمخضت عن دراستنا هذه بـ:

1- ان الهم الفلسفي للنظرية النقدية في جيلها الاول، كان مقتصرا على مراجعات للنظرية الماركسية ومحاولة كشف زيف الخطاب السلطوي وتفكيك صروح الهيمنة العلموية الوضعية.

2- كان كل من هوركهايمر وادورنو اول من التفت إلى مشكلة تسليع الثقافة في الفكر الغربي المعاصر، واستطاعا توظيف نقدهم لذلك النوع من الاستلاب بالعروج نحو درب في الخلاص الشاعري في الفن والخيال.

3- تحول الهم من الوضع النقدي والامل في الخلاص، إلى تنظير جاد وعريض مع هابرماس وفي ذلك عودة للفلسفات النسقية الكانطية والهيجلية مشفوعة بهم التحرر الماركسي، لكنها استفادت من المنعطف اللغوي المعاصر الذي اكتست به جل الفلسفات الغربية المعاصرة ولاتزال إلى اليوم.

4- يمكن عمل جرد مفاهيمي يكشف مسار التحول المذكور وفحواه. مع **الجيل الاول** المفاهيم النقدية هي: التحرر، والاستلاب، والعقل الاداتي، ومنفذ الفن والخيال، والنظرية التقليدية والنقدية، وبذلك فهو جيل اهتم كما ذكرنا باستعادة الخطاب الماركسي المعدل والتقعيد النظري لاسس المدرسة لجعلها متفردة مذهبيا ولتأخذ حيزها الفلسفي عالميا. وفي **الجيل الثاني** كانت مفاهيم: نقد الاداتية، مخرج العقلانية التواصلية، التحليل النفسي والتحرر، الفن والتعبير، اللغة والاخلاق. وبذلك نكشف الاهتمام لديه (الجيل) بان ينتج خطاب متوازن ومتناسق على مستوى النظرية والمعالجة للواقع. وان بقى إلى اليوم موضوعا للنقد والاستدراك والمعالجة.

-2-

المنعطف التواصلي

نقد المستنفد الماركسي
في رؤى هابرماس "ألّلا إستنفادية"

رائد عَبِيس مطلب
جامعة الكوفة - كلية الآداب- قسم الفلسفة

توطئة:

إن رؤى هابرماس تكشف إلى حد كبير عقلانيته وموضوعيته وكياسته، فالطرح "ألّلا إستنفادي" الذي ينظر به إلى كل المشاريع الفلسفية الكبيرة مثل الكانتية والماركسية ومشروع الحداثة ومنجزاته الذي عبر عنه وفق "لا إستنفاديته "على إنه مشروع لم يكتمل بعد" أي غير مستنفد لكل مقومات نجاحه، لذلك تصدى بالنقد لكل من يريد أن يلغي منجزات الحداثة وفق منطق التجاوز التي اصطلح عليه بالسابقة "ألما بعد" Post التي أصبحت ظاهرة دخلت على كثير من المجالات والإهتمامات، فحديث "ألما بعد" طال كل أبعاد الحياة الجديدة التي أقترنت بالمُنفَتَح التواصلي في الثورة العلمية اللاسلكية والالكترونية، فـ "ما بعد الحداثة" مثلت كل مشاريع "ألما بعد" التجاوزي الإجتيازي، وهذه السابقة Post طالت أيضاً الماركسية، فأصبح الحديث عن "ما بعد الماركسية" ميل كل من يريد أن يبقي العزاء قائماً على ماركس ونظرياته.

هابرماس يرفض النظرة ألا سُلمية للفكر والمجتمع، فالمجتمع في تطور صعودي مع المادة لا القيم. هنا نجد محاولات هابرماس الأخلاقية والعقلانية في إيجاد حالة توازن بين التطور المادي والقيمي في نظريته التواصلية التي لا تؤمن بالقطيعة والإلغاء وألّلا إستعجالية في حكم الإستنفاد والموت التأريخي.

فالتشخيص الهابرماسي لأي تراث فلسفي بما فيها الماركسي في ضوء رؤيته "ألّلا إستنفادية" أو "ألّلا إلغائية"، هو نظر في أخطاء ماركس التي يمكن تصحيحها،

فـ "ألـلا إستنفادية" هي محاولة منه لإعادة ما يمكن استعادته وفق منطق المعالجة لا الإلغاء، فبدلا من التفكير بالموت الحتمي للماركسية، نفكر في إعادة تركيب البنية النظرية للمشروع الماركسي وإستثماره في رسم أدوار جديدة للمجتمع مع وسائل الإنتاج في حالة إقترانها بوسائل التواصل الجديدة، التي وفرتها التقنية، لإيجاد فرص جديدة من النمو التطوري الذي تحتاجه النظريات الإجتماعية والرأسمالية على السواء.

فالنظريات الصياغية التي يقترحها هابرماس للنظرية المادية التاريخية وأسسها الفوقية والتحتية والعمل الإجتماعي ودور الفلسفة والإبستمولوجيا في تراث الماركسية، ستشكل استغلالاً استنطاقياً لأغلب المفاهيم القابلة للكلام من جديد من الناحية الإبستمولوجية، فبعض المفاهيم إلتزمت الصمت التأريخي أمام تطور الرأسمالية المذهل التي لم يحسب له ماركس حساب في أبعاده النظرية.

وفق رؤية هابرماس "ألـلا إستنفادية" في قراءته للماركسية، هل نستطيع القول إن الماركسية قد ماتت؟ وهل بإمكاننا إن نعد "ما بعد الماركسية" هي إحياء للماركسية أم تجاوزها أم حديث عن أزمة اليسار بشكل عام؟.

الإجابة على هذين السؤالين تحتاج إلى نظر في البعد الإبستمي للماركسية فضلا عن إمكانية الإعتماد على ما هو "غير مستنفد" منها. وهذه حسب هابرماس ممكنة، إذ "أن موت الماركسية المعلن [أو المتوقع] سيثبت [أو اثبت] زيفه في أول [أزمة معرفية وإجتماعية وسياسية] واسعة، ... والغريب، كما تقول إحدى الصحف الليبرالية البريطانية، أن أتباع ماركس يهجرونه، أما المنظمون الرأسماليون فيعيدون إكتشافه! ويعلنون بدهشة: إن توقعات ماركس حول سيطرة الاقتصاد على السياسة صائبة، وتتحقق الآن أمام ناظرينا، وإن الأزمات المصاحبة للنمو، جزء من التكوين البنيوي للرأسمالية"[1].

وهذا يؤيد رؤية هابرماس للماركسية على أنها غير مستنفده بعد، يعني إنها لم تمت كلياً. هذا جواب للسؤال الأول. أما جواب السؤال الثاني فهناك رأي يقول: "إن السبب الرئيس وراء إصرار الكثيرين على زيادة سابقة ألـ "ما بعد" إلى الماركسية هو أن

---

1 الجبار، فالح عبد، ما بعد ماركس، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 81.

النواقص والإنزياحات والفراغات التي طبعت التكهنات الماركسية حول العالم أدت إلى حصول أزمة في قلب الماركسية نفسها؛ لأن هذه النواقص والإنـزياحات والفراغات تتعارض تعارضاً تاما مع الدعاوى التي طالما رددها الماركسيون والتي تقضي في مجملها بأن الماركسية علم موضوعي بمسارات التاريخ وحتمياته"[1].

نفهم مما سبق إن الحديث عن "ما بعد الماركسية "هو تجاوز لأزمة الماركسية لا تجاوز لها بحد ذاتها، فكل الرؤى النقدية التي وجهت للماركسية، أقصد من داخل الفكر اليساري لا من قبل إيديولوجيات أخرى، جاءت من أجل التعديل والإصلاح لا بمعنى التسقيط والإلغاء، فتيار وفكر مثل الماركسية لا يمكن له ان يتلاشى بسهولة بوجهات نظر نقدية، فالفكر الماركسي وإن تعرض لانتكاسه في الحقل التجريبي الميداني لكثير من جوانب نظريتها إلا إنها لازالت فيها مقومات للمواكبة والتجدد ولكن بمنهج نقدي تصحيحي، وهذا ما دعا هابرماس للقول **"أن طاقتها التحفيزية لم تستنفذ بعد"**[2].

فنستطيع القول وفق هذا إن "ما بعد الماركسية" هي إحياء للماركسية، من جوانب متعددة وإن لم يصرح بها دعاة هذه السابقة، فهابرماس لا يؤمن بسابقة "ألما بعد" بعد. وهو يعالج الماركسية وفق آلياتها الإجتماعية وأبعادها التواصلية المنسجمة مع نظريته التواصلية، فالنقد الهابرماسي هو نقد داخلي للبنية الماركسية ونقد خارجي؛ وفق ضرورات الإصلاح وتلافي الأخطاء ومعالجة الأزمات.

ف "ما بعد الماركسية" عند كل من أرنيستو لاكلو* وشانتال موفي* هي بحث في

---

1 الحداد، مصطفى، ما بعد ماركس، كتاب خطابات ألـ "ما بعد" في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتقديم: د. علي عبود المحمداوي، دار الأمان – الرباط، الطبعة الأولى، 2013، ص 83.

2 يورغن، هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2002، ص 31.

* أرنيستو لاكلو (1935–): منظر سياسي أرجنتيني كثيراً ما يوصف بأنها مرحلة ما بعد الماركسية، درس التاريخ في بوينس أيرس، وتخرج من جامعة ناسيونال دي في عام 1964، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة إسكس في عام 1977، منذ عام 1986 كان استاذ النظرية السياسية في جامعة إسكس، يعتمد في تحليل الخطاب على نظرية ما بعد البنيوية خاصة أعمال لاكان، فوكو، دريدا، وورولان بارت، من اجل توضيح تحليلات مبتكرة لظواهر سياسية ملموسة "الهويات، الخطابات. الهيمنة"، هذا التوجه النظري والتحليلي هو

تشخيص نقدي لأزمة اليسار يرمي إلى الكشف عن جوانب القصور من جانب؛ وإنقاذ المشروع الماركسي من جانب آخر[1].

وهذا ما قدمه هابرماس في رؤيته النقدية لنظرية العمل الإجتماعي وأسس النظرية المادية وموقف الفلسفة داخل الفكر الماركسي وهذه هي محاور بحثنا هذا...

أولا: نظرية العمل الإجتماعي:

"إستخدم هابرماس المقاربات البنيوية والإجتماعية - التطورية والوظيفية والنفسية لإكمال الماركسية... بالإعتماد على البنيوية التكوينية لبياجيه، ليحدد في النهاية منظريته Perspectque الخاصة"[2].

معروف اليوم باسم "مدرسة إسكس لتحليل الخطاب"، حاضر في العديد من الجامعات في أمريكا الشمالية والجنوبية وأوربا الغربية وأستراليا وجنوب افريقيا، وقد شغل منصب في جامعة ولاية نيويورك. وجامعة نورت وسترن، كان عضوا في الجزب الإشتراكي الوطني في عام 1969، تأثر بوقت مبكر بأعمال التوسير الماركسية، له العديد من المؤلفات المهمة مثل: الهيمنة والستراتيجية الإشتراكية مشتركة مع شانتال موفي 1985، وعلى سبب الشعوبية 2005. المصدر:

http://en.wikipedia.org/w/index.php title=Ernesto_Laclau&oldid=582947989

* شانتال موفي (1943-): مفكرة ومنظرة سياسية بلجيكية عملت في لوفان وباريس وأسكس وفي العديد من الجامعات الأوربية والأمريكتين الشمالية واللاتينية، وقد شغلت منصب زائر في جامعة هارفرد وكورنيل، خلال المدة 1989-1995 شغلت منصب مدير برنامج في الكية الدولية في الفلسفة في باريس، وقد حصلت حالياً على الإستاذية في قسم السياسة والعلاقات الدولية، شاركت في التمنية مع ارنستو لاكلو، وفي ما يسمى باسم "مدرسة إسكس لتحليل الخطاب" وهو نوع من ما بعد الماركسية، عند غرامشي وما بعد البنيوية ونظريات الهوية وإعادة تعريف اليسار السياسي من حيث الديمقراطية الراديكالية. وهي تعد من أبرز المنتقدين للديمقراطية التداولية خصوصاً عند جون رولز وهابرماس، لها العديد من المؤلفات المهمة منها: الهيمنة والستراتيجية الإشتراكية مشتركة مع ارنيستو لاكلو 1985، الهيمنة والديمقراطية الراديكالية السياسية 2013. المصدر:

http://en.wikipedia.org/w/index.php itle=Chantal_Mouffe&oldid=581331797

1 ينظر: حداد، مصطفى، المصدر السابق، ص 84.

2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 6.

فحاول هابرماس تقديم رأي مخالف لقاعدة ماركس المعروفة التي تقول "بأن الإنسانية لا تطرح على نفسها دائماً إلا المسائل التي تستطيع حلها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرفض هابرماس إقتفاء أثر أنصار التحديد البيولوجي للتطور الإجتماعي الذي يخضع بالنسبة إليه إلى منطق خطي"[1].

لذلك نجده يحرص على "أن يحدد قدر الإمكان عناوين تاريخية للتطور الأخلاقي – البيولوجي الذي يفضي إلى النوع البشري مثلما نعرفه؛ بما يشبه "الروزنامه" التأريخية التي ترتب مراحل تسوية متدرجة للبنى الأنثروبولوجية التي تبقى مكانتها في الحقيقة غير محددة تقريباً. وإن كانت هذه البنى توصف على إنها ثابتة"[2].

فقد حاول هابرماس ضمن محاولته التفكيكية إلى النظر في البنية الخاصة ذات المكون النظري للماركسية فبين التفكيك والتركيب تكمن خاصيات جديدة قد فقدتها الماركسية الكلاسيكية أما الماركسية الجديدة أو ما بعد الماركسية قد تكسب اهتماماً جديداً وفق الحاجة إلى بناءات تدخل أحياز جديدة في الطبيعة والتاريخ والمجتمع. فالإصلاح التركيبي هو أعادة بناء لنظرية قصر أفقها على جدليات تاريخية، أصحبت به خارج مسار التطور الذي شهدته الرأسمالية.

"إن إعادة البناء تعني في السياق الذي يهمنا أن نفكك النظرية وأن نعيد تكوينها في شكل جديد من أجل التمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته"[3].

وهابرماس في قراءته النقدية التفكيكية التركيبية أراد أن لا يربط النظرية الماركسية بمسارها التأريخي القصير، فهي من جهة نظره قد يكون تاريخها المرحلي لم يلبِ ما فيها من معالجات حاسمة. لذلك بحث في سلامة ألبنى التركيبية للنظرية المادية التاريخية وتحولاتها، فسقفها الشمولي الإنثربولوجي لم يوضع بعد، فقد أخذت من البعد الأيديولوجي والسياسي والمعرفي الجدلي مساحة كبيرة على حساب المجتمع.

لذلك قال هابرماس "أن لنظرية التواصل.. علاقة وثيقة جداً بالمسائل التي تطرحها نظرية التطور الإجتماعي"[4].

---

1 المصدر نفسه، ص 12.
2 المصدر نفسه، ص 14.
3 المصدر نفسه، ص 21.
4 المصدر نفسه، ص 21.

ويقدم هابرماس ثلاث أدلة تؤكد هذه العلاقة:

1- في التقليد النظري الذي يعود إلى ماركس، كان دائماً خطر تفويض الأمر إلى فلسفة رديئة كبيراً، ...[إذ] تم النزوع إلى رفض كل مساءلة فلسفية لصالح تأويل علموي للعلم... عندما نتناول الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية في مجال التطور الإجتماعي فإن الحذر الشديد يفرض نفسه... في إختيار التصورات الأساسية التي تحدد المجال الذي يناسب موضوع النشاط التواصلي"[1].

2- قد طبع النظرية الإجتماعية لماركس دفعة غموض ما يتعلق بأساسها المعياري. لم يكن عليها أن تحدد الإدعاءات الأنطولوجية للحق الطبيعي الكلاسيكي أو أن تلبي الضرورات الوصفية للعلوم النمولوجية*، بل أن تكون نظرية "نقدية" للمجتمع بقدر ما يكون باستطاعتها في الأقل الإفلات من السفسطات المستقاة من المنطق الطبيعي للنظريات التي تستعمل الأحكام القيمية ضمنياً. يبدو في أعماق ماركس أنه قد سوى المسألة بشكل صارم...[بإستعماله] الخاص للمنطق الهيغلي بأسلوب يكتفي بالقول بأنه مادي. لم يكن من الضروري بالنسبة إليه التعلق خصوصاً بهذه المسالة... ويمكنه الإكتفاء بأن يستعير من الكلمة المضمون المعياري للنظريات البرجوازية المهيمنة، أي مضمون الحق الطبيعي والإقتصاد السياسي... وإن يصوغ منه النقد المحايث"[2].

3- لا يمكن أن نلاحظ علاقة تلازم بين نظرية العمل التواصلي والأسس الإبستمولوجية للمادية التاريخية [فحسب]، [فـ]عندما نتفحص بعض الافتراضات الخاصة المتصلة بنظرية التطور الإجتماعي، نجد أنفسنا فعلاً أمام مسائل تتطلب تفكيراً يتعلق بنظرية التواصل. في حين أن سيرورات التعلم ذات النتائج التطورية، التي تقوم بدفعٍ يسترعي الانتباه في التطور،

---

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 22.

* النمولوجية: النمولوجي؛ علم وتخصص يدرس ويكتشف القوانين العامة في الفيزيائية والكيميائية.

2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 22.

تتموضع بالنسبة إلى ماركس في البعد الخاص بالفكر المُوَضَّع، أي في بعد المعرفة التقنية والتنظيمية والعمل الأداتي والاستراتيجي"[1].

إن عدم المحايثة التي شخصها هابرماس في الفكر الماركسي بين البنى المعيارية والبنى الإنتاجية أو المحايثة المشروطة التي تصورها ماركس في علاقة وسائل الإنتاج مع المعرفة والأخلاق، وإقتران الأخيرة على أنها نتاج للعلم، وربما هذا ما جعل هابرماس يتحدث في مؤلف "العلم والتقنية بوصفها إيديولوجيا" عن تمثلاتهما في تشكل هوية الإنسان المعاصر وبناه الفوقية التي تعبر عنها الأخلاق والفلسفة، فالبعد العلموي في الماركسية يعطي الأولوية إلى التطور المادي الذي يتمظهر على القيم والمجتمع بأشكال مختلفة مكون بعداً ستراتيجياً يتعامل مع الواقع وفق أوليات الإستعداد للتناول العقلاني لمكونات البنى المعيارية والتحتية.

"فالمادية التأريخية بالنسبة لي دلالة كشفية فحسب، بل هي نظرية وبالتدقيق نظرية للتطور الإجتماعي، [فـ] مكانتها التأملية تمتلك أيضاً قيمة استدلالية بالنسبة للعمل السياسي وتستطيع إلى حد ما أن تفضي إلى نظرية وإستراتيجية للثورة"[2].

"يتيح المفهوم الماركسي للعمل الإجتماعي [حسب هابرماس]، نمط عيش البشريات بالنسبة لنمط عيش الرئيسات؛ لكنه لا يتيح عزل ضمان المعيشة بالنسبة للإنسان بشكل خاص"[3].

هذا الترابط الوجودي الحتمي ينسج علاقة تعاونية من أجل العيش فأسلوب الحياة وطبيعة العمل يتطلب الجهد المشترك، وهذه من شأنها تخلق نظام إجتماعي يسعى إلى التكامل عبر الإنتقال إلى مستويات في التطور ألأداتي لأبتكار وسائل عيش جديدة، فإنتقال الإنسان من مهنة الصيد، إلى مهنة الزراعة، شكلت له علاقة جديدة مع الأرض والمجتمع بدأت مع أول بنية إجتماعية وهي تكوين الأسرة، فالحاجة إلى الأسرة فرضتها مرحلة جديدة من تفاعل الفرد مع الأرض والحاجة إلى تقسيم العمل بين أفراد الأسرة، فطبيعة العلاقة التواصلية هنا مرتبطة بالإنتاج والعمل المشترك.

---

1 المصدر نفسه، ص 23-24.

2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 69.

3 المصدر نفسه، ص 70.

يرى هابرماس "أن تقسيم العمل قد يؤدي إلى ظهور نظامين إجتماعيين فرعيين داخل جماعات البشريات يجد من جهة الذكور الراشدين المتجمعين في عشائر متساوية من الصيادين وهم يحتلون في الجملة مكانة طاغية؛ ونجد من جهة أخرى الإناث اللاتي يُقيمن بالجني ويعيشن مع أطفالهن للاعتناء بهم، ما كان جديداً بالنسبة لمجتمعات الرئيسات هو الإشكال لإستراتيجية التعاون وقواعد التوزيع"[1].

إن الأدوار التي تعكس العلاقة بين الذات والآخر في حالة من التفاعل البينذاتي المثمر، يعد نواة أو لبنة أولية في تشكل هرم إجتماعي ينطلق من العائلة، فالأب والأم والأولاد يمثلون علاقة شرطية وبنيوية مع محيط من العلاقات ذات الأثر الإنتاجي فالعامل الإقتصادي هو دافع لربط حلقات هذه العلاقة مشكلا بذلك وسائل حياة متعددة وعيش مشترك، وفي الوقت نفسه تمثل علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع المجتمع وعلاقة مع الذات بالذات "التصالح مع النفس" بكونها دافع إرادي للعمل الفردي أو الجمعي. وهذا ما يؤكده علم النفس الإجتماعي والإنتاجي.

الذي "أنخرط به أعلام مدرسة فرانكفورت...[لـ]يفسر مفهوم التسلط والهيمنة وآليات السيطرة، قام به كل من المحلل النفسي إريك فروم في الثلاثينات والفيلسوف هربرت ماركيوز في الستينات. استندت مقاربته النظرية إلى دمج أصيل بين الماركسية والفرويدية"[2].

ولكن هابرماس، يوضح في ثلاثة شروط، طبيعة هذه العلاقة الرمزية، ودورها في إيجاد تلك التفاعلات أعلاه:

الشرط الأول: لا تفترض الأدوار الإجتماعية أن يتمكن من هو ملزم بتفاعل ما من اعتماد تصور الطرف الآخر... فحسب، بل أن يتمكن المنخرطون في التفاعل من تبادل تصور المشارك الذي هو تصورهم مقابل تصور الملاحظ.

الشرط الثاني: لا يمكن للأدوار الإجتماعية أن تتشكل إلا عندما يكون للمنخرطين في التفاعل تصور زمني يتعدى نتائج الفعل الراهنة بشكل مباشر. بوجه آخر لن يكون من الممكن ربط التوقعات السلوكية المتميزة في الزمان والمكان وحسب الحقائق المعنية معاً ضمن دور اجتماعي وحيد.

1 المصدر نفسه، ص 70.

2 مصدق، حسن، يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ص 49.

الشرط الثالث: يجب أن ترتبط الأدوار الإجتماعية بإواليات للعقاب إذا أردناها أن تحكم دوافع الفعل الخاصة بالمشاركين في التفاعل. بقدر ما لم تعد إمكانية العقاب مؤمنة عن طريق الخاصيات المحتملة التي تمتلكها الأطراف المجسمة للمحيط المباشر...، وبقدر ما تكون إمكانية العقاب هذه غير مؤمنة عن طريق وسائل الضغط الخاصة بالسيطرة السياسية...، فإن الإمكانية الوحيدة تكمن في التوظيف المزدوج لتأويلات المعايير المعمول بها"[1].

فحسب هابرماس "المادية التاريخية لا تحتاج إلى افتراض مثال لنوع الفرد الذي ينجز التطور، إن من ينقل التطور هي بالأحرى المجتمعات والأفراد الفاعلون التابعون لها، أما فيما يتعلق بالتطور فإن البنى تعرض بالتتابع بِبُنى أكثر قوة من مثال يمكن إعادة بنائه عقلياً، هي التي تتيح إبرازه خلال هذه السيرورة المولدة للبنى، تتغير المجتمعات والأفراد في نفس الوقت مع هوياتها الخاصة بالأنا وهوياتها الجماعية"[2].

وفق هذه الرؤية يُظهر هابرماس مفاهيم أنثربولوجية من المادية التاريخية ويبرزها بأربع نقاط:

1- مفهوم العمل الإجتماعي أساسي باعتبار أن المكتسبات التطورية للتنظيم الإجتماعي للعمل وللتوزيع تسبق بداهة تطور تواصل لغوي تام، وباعتبار أن هذا الأخير يسبق بدوره تطور أنظمة الأدوار الإجتماعية؛
2- لكن لا يمكن تحديد مميّزات نمط الوجود الإنساني بشكل خاص بصورة كافية إلا إذا أضفنا إلى العمل الإجتماعي المفهوم المتعلق بمبدأ التنظيم الأسروي؛
3- ميّزت البنى السلوكية حسب أدوار معينة مرحلة جديدة للتطور بالنسبة إلى بنى العمل الإجتماعي؛ لن يمكن لقواعد الفعل التواصلي، أي في الجملة معايير الفعل ذات الصلاحية البيذاتية المؤمنة عن طريق الطقوس، أن تقتصر على قواعد الفعل الأداتي أو الاستراتيجي؛
4- للإنتاج والجمعنة أي للعمل الإجتماعي والتكفل بالصغار نفس الأهمية بالنسبة لإنتاج النوع؛ لذلك...[تعد] البنية النزعة الأسروية Familialiste

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 72.
2 المصدر نفسه، ص 76.

للمجتمع – التي تحكم الطبيعة الخارجية وتكامل الطبيعة الداخلية في الوقت نفسه – أساسية تماماً"[1].

إذا كان هابرماس يرى أن شروط التفاعل الرمزي الذي سبق إن ذكرناها لا يمكن لها إن تتحقق "إلا مع البنى الخاصة بالعمل واللغة"[2].

فإنه الرؤية المادية للطبيعة والمجتمع لا تخلوا بالتأكيد من بعد أنثربولوجي يتمثل بالتواصل اللغوي أو الإجتماعي؛ الذي تفرضه الضرورة التطورية في حياة الفرد سواء أكانت في عهدها البدائي أم في عهد الرأسمالية، وهذا الأمر لم يستنطقه الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت وأقصد أدورنو وهوركهايمر اللذين إكتفيا بالنقد السلبي للظاهرة العلموية التطورية التي توجت بمنجزاتها التقنية وتمظهراتها السلبية. فهابرماس يريد إن يبرز الأبعاد التواصلية من مقومات العلموية المادية والنظريات المنطلقة منها، فهي من وجهة نظره لا تفرغ من بعد إنساني تمثل علاقة بين البشر، فهابرماس حدد أسس للتواصلية القائمة على "**الصدق والصحة والصلاحية والدقة والمسؤولية، المعقولية**"[3]، مع حديثه عن مفهوم البراءة في هذه الاسس، إلا أنها لا تنسجم مع منطق المادية.

وهذا ما كان "ينقص الماركسية الكلاسيكية [و]عدم قدرتها على تفسير ظهور مصلحة من أجل قيم كونية"[4].

فأخلاق المصلحة التي توظف كل وسائل الإتصال وأسبابها، فضلا عن ابتكار لغات تواصلية جديدة ساهم العلم في إيجادها، إلا إنها تشكل حلقات تواصل وقطيعة في الوقت نفسه، لأن البراءة التواصلية التي تحدث عنها هابرماس لا تتحقق بمجرد الوعي التأريخي باسسها الأنثربولوجية والإفتراضية سواء في بعدها الأسروي أو المجتمعي.

وهذا ما أدركه هابرماس بقوله "لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته. لنتواصل ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه..."[5].

---

1 المصدر نفسه، ص 73.

2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 73.

3 مصدق، حسن، يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي– المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص 142.

4 المصدر نفسه، ص 48.

5 المصدر نفسه، ص 141.

إن الاختلاف بين الرؤية الهابرماسية والماركسية يتعلق بتكوين البنية وأثرها في التطور الإجتماعي على ضوء نظرية العمل الأقتصادية، فالعلاقة بين الفرد والجماعة لدى ماركس تتشكل مادياً وفق منظور التطور الطبيعي، فهناك ضرورة وجودية وحالة طبيعية من إيجاد التطور الإجتماعي استناداً إلى نمو نوعي وإقتصادي. سواء كان الأمر متعلقاً بوسائل الإنتاج أم بقوة العلاقة وضعفها إجتماعياً، فضلاً عن إرادة البقاء والإقامة، فالعامل البيئي له أثره في تشكل البنى الإجتماعية. أما هابرماس فإنه يؤكد على البعد العقلي في ذلك التشكل الذي يستند إلى أنماط من أسس التعامل بين البشر ولعل اللغة والتفاعل البشري تشكل منطلقاً لتفهم الأدوار الإجتماعية التي لا تحتاج إلى أبعاد مادية كما هو الحال عند ماركس.

لذلك يقول هابرماس "لقد أعطى ماركس بدوره أهمية كبيرة لمقولة تقسيم العمل الإجتماعي: إنه يقصد بذلك سيرورات التمايز داخل النظام وتكامل الأنظمة الفرعية المتمايزة وظيفياً على مستوى متطور بالتوالي، تلك السيرورات التي تتيح تنامي ***التعقد*** الخاص بمجتمع ما، ومن هنا بالتالي قدراته على الضبط"[1].

إ نتقد هابرماس هذا المفهوم وأقصد به مفهوم "***التعقد***" مبيناً جملة من الأسباب:

1- التعقد مفهوم متعدد المعاني. يمكن أن يتعقد مجتمع ما حسب اتساعه ودرجة الترابط والتباين فيه أو أيضا من حيث قدراته الحقيقة فيها يخص التعميم والتكامل وإعادة التخصيص. لذلك يمكن أن تفتقر المقارنات فيما يتعلق بالتعقد إلى الدقة وأن تتضح عدم قابلية مسائل التحديد داخل سلم التعقد للبت"[2].

2- فضلا عن ذلك لا توجد علاقة مقابلة نظيرية Relation Biunivoque بين التعقد والإبقاء على النظام؛ هناك أشكال لتنامي التعقد تنكشف بوصفها مآزق للتطور، في حين تنامي التعقد في غياب مثل هذا الإرتباط المتبادل لا يشكل مقياساً ملائماً لتقدير الوجهة التي يأخذها التاريخ، ولا يُعد تعقل النظام مبدأ ملائماً لتقدير مرحلة التطور لمجتمع ما"[3].

---

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 77.

2 المصدر نفسه، ص 77.

3 المصدر نفسه، ص 78.

3- يصبح الإرتباط بين التعقد والإبقاء على النظام إشكالياً انطلاقاً من أن مسائل الحفاظ على الوجود بالنسبة للمجتمعات - خلافاً للأفراد - لا تُطرح حسب اعتبارات محددة بوضوح أو قابلية للبت موضوعياً. لا نقيس تنامي المجتمعات حسب التنامي البيولوجي أي حسب إمكانيات البقاء المادي لأفرادها انطلاقاً من تأكيد هوية المجتمع المعني المحدد معيارياً، ومن إمكانية ما هو مؤول فيه ثقافياً كحياة "جيدة" أو "ممكنة الإحتمال"[1].

إن طغيان البعد العلموي الأداتي على مفاصل الحياة بشكل عام، وبسبب عجز الفلسفات الأخلاقية من ردم الهوة بين ما هو أخلاقي وما هو علمي، وعدم إمكانية محايثة الأخلاق مع العلم جراء التطور السريع لقوى الإنتاج، ساهم إلى حد كبير في مسايرة الفلسفة لمسائل العلم على حساب ما هو معياري، وهذا ما جعل الحديث عن الفلسفات الكلاسيكية والمثالية على إنه ترسيخ لوعي زائف حسب نيتشه، دون مراعاة حثيثة للتطور والنمو الإجتماعي والبيولوجي الذي عقد العلاقة بين الطبيعة والمجتمع والعلم والفلسفة، ولعل محاولة هابرماس في نظريته التواصلية هي لحلحلة هذه التعقيدات من أجل فهم وتقريب قوى الإنتاج المادية والمعيارية، وفق منطق إنساني وعقلاني بعيدا عن النظريات المتشددة في رؤاها لهذا التطور مثل الداروينية أو المادية التاريخية أو النزعة العلموية الأداتية المتطرفة.

ثانياً: أسس النظرية المادية التاريخية:

حدد هابرماس افتراضين أساسيين للمادية التأريخية هما مقولة البنية الفوقية وجدلية العلاقة بين القوى المنتجة وعلاقة الإنتاج. ويقدم صياغة لكل منهما وفق تفسير طبيعة العلاقة لكل مقولة فالعلاقة بين البنية الفوقية والبنى التحتية تمثل في الأساس تعبير عن الهوية الكلاسيكية أو الهوية الجديدة للمجتمع، وهذه ممكن إن نشبهها بحالة ما بعد الحداثة وعلاقتها بالفن والعمارة والتصميم. فعلاقة الإنسان الكلاسيكي بالطاحون الهوائي ليس هي علاقة الإنسان المعاصر مع مجاميع التسوق، يقول هابرماس "يقيم الناس في الإنتاج الإجتماعي لأسباب حياتهم علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج توافق مرحلة من مراحل تطور معين

1 المصدر نفسه، ص 78.

لقواهم الإنتاجية المادية. تشكل جملة هذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع والقاعدة الحقيقية التي تنبني عليها بنية فوقية قانونية وسياسية وتوافقها بعض أشكال الوعي للمجتمع"[1].

صحيح وإلى حد كبير؛ إن العامل الاقتصادي والمادي يلعب دوراً كبيراً في تشكل بنية الدولة الفوقية، وهذا يتضح عند المقارنة بين الدول الرأسمالية ودول العالم الثالث، ولكن من الناحية العقلانية أو المنطقية أو المعيارية التي تقول إن القيم يجب إن تلعب الدور الأهم في هذا التشكل بل هو الأساس، فالعامل المادي الذي يقود عجلة الحياة سوف ينتهي بها إلى "أللا قيمية" وعندها سوف تدخل البشرية مرحلة جديدة من الأزمات وعلى مختلف الأصعدة المادية والنفسية والبايولوجية من أمراض معاصرة وحالات إنتحار والإجهاض وبيع البيوض والإيدز وغيرها، كلها تعبر عن إسفاف في إيلاء وسائل الإنتاج المعاصرة دوراً مهما بل أساسياً على حساب القيم، لذلك كانت هناك دعوات جادة من أجل إنقاذ الإنسان، وأخيرها دعوة الفيلسوف الألماني بيترسلوتردايك "إنقذوا حيوان أرسطو".

عندما "يُكيف أسلوب إنتاج الحياة المادية، الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية عموماً.[فعندها] ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الإجتماعي، هو الذي يحدد وعيهم"[2].

ف "تشكل القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج في كل مجتمع تبعاً للأسلوب الطاغي للإنتاج، بنية اقتصادية تحدد بواسطتها كل الأنظمة الفرعية الأخرى للمجتمع. إن الطرح السائد فيها يتعلق بهذه المقولة النظرية كان الطرح الإقتصادي زمناً طويلاً. حسب هذا التأويل، يتمفصل كل مجتمع... وفق أنظمة فرعية يمكن أن تقوم تراتبياً حسب التسلسل المتعاقب للمجال الاقتصادي والمجال السياسي- الإداري والمجال الإجتماعي والمجال الثقافي"[3].

إن تاريخ الحياة الإقتصادية للبشر يكشف عن ميول طبيعية وثقافية نحو المادة، فكيف بالمجتمعات المادية!، وعندما نقول مادية يعني لا تتحكم قيم الدين والأخلاق

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 79.
2 المصدر نفسه، ص 79.
3 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 79.

في تشكل بنيتها الذاتية أو الموضوعية أو التحتية أو الفوقية، فالتفكير الماركسي الذي أعطى للبعد المادي في نظرياته أهمية كبيرة، على حساب ما هو معياري حتى إنه طال الفلسفة نفسها. إنما جاء من إيلاء أقوى غريزة بشرية وهي حب المادة، أولوية من مساحة التفكير والتنظير والتفلسف. فالبشرية عانت ومازالت تعاني من سيطرة إقطاعية قديمة على سبل الإنتاج حيث الفقر والحرمان والعوز، إلى سيطرة الرأسمالية حيث الرفاهية الكاذبة والديون والقروض والضرائب والتسابق على الربح والتنافس السلعي وغيرها التي ربطت الإنسان بالتفكير بهذه الجزئيات والانشغال عن ما هو إنساني قيمي.

لذلك يرى هابرماس "إن ما يحدد سيرورات الأنظمة الفرعية العليا هي سيرورات الأنظمة الفرعية التحتية بمعنى الارتباط العِلي. إن صياغة أكثر مرونة لهذه الأطروحة تؤكد أن الأنظمة الفرعية الدنيا لا تؤدي إلا إلى تحديد بنيوي بالنسبة لما يجري على مستوى الأنظمة الفرعية العليا؛ هكذا يحدد النظام الاقتصادي في درج أخيرة كما يقول إنجلز هامش التصرف بالنسبة لما يمكن أن يجري على مستوى الأنظمة الفرعية الأخرى"[1].

و"في هذا السياق تعود مقولة البنية الفوقية لتقر بوجود نوع، من الارتباط المتحد المركز Concentrique لكل الظواهر الإجتماعية بالنسبة للبنية الاقتصادية؛ إذا فهمنا هذه الأخيرة بالمعنى الجدلي لجوهر يظهر للوجود داخل الظواهر القابلة للمعاينة"[2].

"فضلا عن ذلك يبين السياق الذي يقترح فيه ماركس نظريته أنه إذا كان هناك ارتباط للبنية الفوقية بالنسبة للقاعدة، فإن ذلك يكون خصوصاً في الأطوار الحاسمة عندما ينتقل مجتمع ما إلى مستوى جديد للتطور. ليس ما يدور في رأس ماركس تركيبة أنطولوجية غير محددة للمجتمع، بل الدور الرئيس الموجه للبنية الأقتصادية في التطور الإجتماعي"[3].

"يُدخل ماركس مفهوم القاعدة ليعني جملة من المسائل التي يجب أن يحيل عليها كل تفسير للإضافات التطوزية... تدل إذن نظرية البنية الفوقية لدى ماركس على أمر

---

1 المصدر نفسه، ص 79- 80.

2 المصدر نفسه، ص 80.

3 المصدر نفسه، ص 80.

واحد فقط وهو أن الإضافات التطورية لا تحل إلا مشكلات ظهرت على المستوى الخاص لقاعدة المجتمع"[1].

أما عن جدلية العلاقة بين وسائل الإنتاج والقوى المنتجة يقول هابرماس "غالباً ما فهمت جدلية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج بمعنى تقنوي، تعني في هذه الحالة أطروحة ماركس أن تقنيات الإنتاج لا تفرض أشكالاً معينة لتنظيم وتعبئة قوى العمل فحسب، بل كذلك، وبواسطة التنظيم الاجتماعي للعمل، علاقات الإنتاج الموافقة له، تُطرح سيرورة الإنتاج بشكل موحد بحيث يُنتج الإنسان من ذاته هو نفسه أيضاً، ضمن ما تخلفه القوى المنتجة"[2].

إن "المفاهيم المثالية لدى ماركس والتي يستعملها لرؤية الأشياء التي تمثل علاقات الإنتاج لدى كل من إنجلز وبليخانوف وستالين وآخرين انطلاقاً من القوى المنتجة يستند بالأحرى إلى نماذج أداتوية Instumentalistes للفعل. لكن لا يجب أن ننسى التمييز بين مخطط الفعل التواصلي من جهة ومخطط الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي اللذان يتلاقيان في المشاركة الإجتماعية من جهة أخرى"[3].

ثالثاً: موقف الفلسفة داخل الفكر الماركسي:

بعد دراسة هابرماس للنظرية المادية التاريخية ونظرية العمل الإجتماعي الماركسية، شّخص النزعة المادية التي طبعت تلك النظريات، ودورها في ترسيخ الجانب المادي في حياة الفرد، وأثرها في تبلور نظام إقتصادي وإجتماعي وسياسي، مُستنداً إلى وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج، اللتان استغلتا لصالح الطبقة البرجوازية والإقطاعية في مراحل تاريخية قديمة وحديثة، فضلاً عن مرحلة النظام الرأسمالي التي توجت بها هذا الإستغلال لصالح رؤوس الأموال والمؤسسات الاحتكارية. إن الرؤية الفاحصة والناقدة من قبل هابرماس للأفكار الماركسية، كشفت بإنها وقعت تحت تأثير الفلسفات المادية والتجريبية والنظريات الأقتصادية، بمعنى لم يجد فيها ما هو قيمي معياري، لأن ماركس ربط كل المظاهر الإجتماعية والحياتية التطورية بحركة التأريخ المادية الجدلية.

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 80.
2 المصدر نفسه، ص 81.
3 المصدر نفسه، ص 82.

هابرماس قرأ الماركسية من زاوية أخرى وهي القراءة "اللا إستنفادية" حاول إن يستخرج من تلك العلاقات المادية التي تربط الإنسان بالمادة، حيث وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج والبنى التحتية وبناها الفوقية، أبعاد انثروبولوجية وإجتماعية ونفسية وتسخيرها في البعد التواصلي الإجتماعي، إذ إيلاء أخلاق المصلحة التي تحكم هذه العلاقات جانب من الواقعية، فضلاً عن تعزيزيها بأخلاق أكثر إنسانية وبمفاهيم أكثر تواصلية من قبيل المصداقية والاحترام والشعور العالي بالمسؤولية، فهابرماس لا ينكر أثر ستراتيجيات النزعة المادية ونتائجها التي يمكن توظيفها في إضفاء طابع إنساني للتواصل.

هذا لن يتحقق من وجهة نظر هابرماس إلا عبر فلسفة أخلاقية، لم تهتم بها الماركسية في نظرياتها كثيرا، بل عُدت الماركسية احد التيارات التي همشت دور الفلسفة في مجالات مختلفة. وهذه النقطة بالتحديد أحد مآخذ هابرماس على الماركسية.

لذلك قال "لم يُبدِ منظرو الماركسية أبداً إزاء التقليد الفلسفي نفس الوضوح، مثلما أبدوا ذلك إزاء العلوم، ... لقد كان دور الفلسفة داخل الماركسية كما ظل، موضوع مجادلات، وتدل على ذلك ردود الفعل التي أثارها في العشرينات عمل ج. لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي وخصوصاً عمل ك. كورش، الماركسية والفلسفة، سواء من جانب الأشتراكية - الديمقراطية (كاوتسكي) أو من جانب اللينينية (ديبورين)"[1].

مرت الفلسفة في أزمة جراء الفكر الماركسي، وبدأ تغييبها يبرز بسبب النزعة العلمية من جهة والإيديولوجي من جهة أخرى، فكانت الأحكام المعيارية للفلسفة لا ترضي الإقتصاد ولا السياسة داخل الفكر الماركسي.

فقد أراد ماركس إن"يجعل الفلسفة ممارسة تتسلط على المجتمع، وأداته في ذلك التغيير والنضال، وهي عودة قوية إذن للخطاب الخارجي الفلسفي... وهدم كيان القول الداخلي في الفلسفة"[2].

وهذا ما دعا هابرماس إلى التساؤل عن دور الفلسفة في الحياة الإجتماعية والإقتصادية؛ "على النحو...[الآتي]: أليست الفلسفة بالأحرى قوة إنتاجية أم إنها

---

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 221.

2 التريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، دار التنوير - بيروت، 2009، ص 41.

وعي زائف؟ [يجيب هابرماس على هذا التساؤل بقوله] حسب الصيغة التي تضمنتها الأيديولوجيا الألمانية، [إن] الأفكار المسيطرة هي أفكار الطبقة المسيطرة، غير أن ماركس وإنجلز لم يقبلا التصور التبسيطي الذي يجعل مضامين التقليد الثقافي مماثلة للوعي الأيديولوجي الزائف. لا تنتمي إلى الأيديولوجيا في نظرهما سوى أشكال الوعي التي تَخون وتُقَنّع في نفس الوقت بنية طبقة تحتية، وتضفي الشرعية بالتالي على علاقة السيطرة وهذه الأحكام القانونية أو تلك"[1].

كان "موقف ماركس وإنجلز من الفنون التشكيلية أقل حسماً، خصوصاً في ما يتعلق بالتعبير الماركسي، وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى الأدب البرجوازي، لقد تعقب النقد الماركسي للأيديولوجيا بالنسبة إلى الفن هدفين: [هما] تصوير الوعي الزائف وإعادة بناء مضمونه العقلي... ورغم أن ماركس كان هيجلياً في شبابه فإن المضمون العقلي لنظام هيجل كان على درجة من الوضوح بحيث بقي الجانب الإيديولوجي الذي حمله منه محصوراً في شكل الوعي الفلسفي... [تكمن] الفلسفة الهيجلية بالنسبة إلى ماركس في السيطرة المطلقة فقط لنظرية ليست مستقلة عن البراكسيس إلا ظاهرياً؛ لكن المضامين الجوهرية لهذه الفلسفة تتحمل في نظره وتتطلب في نفس الوقت إعادة بناء عقلي، ... كانت الإشتراكية بهذا المعنى مدعوة إلى تحقيق الفلسفة عبر تجاوزها – أي إلى تملك الطاقة الإنتاجية للتقليد الفلسفي، [لذلك]... ابتعد ماركس وإنجلز شيئا ما عن الفلسفة مشددين على التعارض بين الفلسفة وعلم الاجتماع"[2].

إلا إننا نجد لدى "إنجلز... مواقف صريحة حول هذه المسألة وأقل جذرية... [وذلك] لأمرين أثنين، فمن جهة [يعد] إنجلز التفكير الفلسفي أقل صواباً لأنه لا ينظر إلى الفلسفة حسب التصور العلمي لتحقيق عالم عقلي تسبقه "أي الفلسفة"، بل من زاوية وضعية حيث ينبغي للعلم أن يحل محل الفلسفة: الاشتراكية العلمية جدلية بشكل أساسي وليس في حاجة إلى فلسفة تقع فوق العلوم الأخرى"[3].

ومن جهة أخرى يعطي إنجلز للفلسفة أكثر مما أعطاه ماركس الشاب لأنه كان يرغب في إمداد العلم بمكمل يمثل في الأختصاصات الفلسفية الأساسية: ضمن

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 222.
2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 222.
3 المصدر نفسه، ص 223.

التقليد الفلسفي السابق. تبقى دراسة اشتغال الفكر قوانينه وحدها قائمة بصفة مستقلة – المنطق الصوري والجدلية. وينحل ما تبقى في العلوم الوضعية للطبيعة وفي التاريخ"[1].

هكذا كان موقف ماركس وإنجلز من الفلسفة الذي تبعه به الماركسيون اللاحقون في ترسيخ التصور المادي الجدلي للاشتراكية على حساب كثير من التطبيقات ذات البعد الإنساني فوضعيتها العلموية كانت تشكل قطيعة مع الفلسفة العقلية.

قدم هابرماس ثلاث مجموعات من الإشكاليات وهي:

1- التغييرات الحاصلة لمكونات الثقافة البرجوازية داخل الرأسمالية المتقدمة. ويتجلى المظهر العام الجديد للثقافة البرجوازية عبر توزيع جديد يخص توازن مكوناتها المختلفة [على الشكل الأتي]:

أ – يسير الوعي الديني في المجتمعات الصناعية الغربية نحو الإنحلال. وتدل الإلحادية الجماعية التي تبرز لأول مرة بجلاء عن مدى فقدان الدين لتأثيره ولوظائفه الإيديولوجية كذلك. ويحل الإهتمام الثقافي المتزايد بالمضامين الطوباوية للتقليد الديني محل ذلك.

ب- حصل اليوم انقلاب مشابه أيضاً داخل أنظمة القيم. ويمكننا مشاهدة ذلك مثلاً عبر نظريات الديمقراطية التي تم إرساؤها في القرن العشرين، وقد تطور الوعي البرجوازي المسيطر نحو نوع من الكلبية Cynisme. ولم يعد يعتمد، مثلما كان ذلك في عهد الثورات البرجوازية، على القيم العامة المنبثقة من الحق الطبيعي أو الإتيكا الشكلية.

ج – ليس بوسع الفن الحديث كما هو الشأن بالنسبة إلى أنظمة القيم الداعية إلى الشمولية، حتى إن تجددت، أن يلبي حاجات مشروعية النظام السياسي... كان الفن الحديث يعين حسب التيارات التي تريد، "على أثر السريالية"، إلغاء أي فرق بين الفن والحياة اليومية، ففي الحالتين لا يمكن تجاهل حقيقة الطاقة النقدية للفن ولا كونه يحرر الطاقات التي تستحوذ عليها الأشكال المدمرة للثقافات المضادة"[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 223.

2 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 224.

د – بعد انهيار القوة الزمنية للدين وانحتات الغطاء التقليدوي للأخلاق العامة وسقوط هالة الأعمال لكل قيمة. بوصفها أشكالاً للوعي مهمتها تثبيت السيطرة، ولم يعد بإمكانها أن تشكل بصفة رئيسية ما نسميه بالإيديولوجيا؛ انفصلت التقنية والعلم من جهتها عن براءتها الإيديولوجية"[1].

2- منذ أن أصبح التطور العلمي – التقني المحرك الحقيق لتوسيع القوى الإنتاجية، فرضت التصورات العلموية نفسها بأكثر قوة... [و] لم تمارس الوضعية التقليدية حتى القرن العشرين تأثيراً هاماً على الفلسفة الجامعية فحسب، لأنها تطبع أيضاً ماركسية الأممية الثانية. كان منظرون مثل كاوتسكي يعتقدون أن المادية التاريخية كان بوسعها اعتماداً على منهج صارم حل كل المسائل التي كانت آيلة حتى ذلك الوقت إلى التفكير الفلسفي. لقد قدم كارل كورش سنة 1923 نقداً منطقياً بخصوص الرغبة في إحلال العلم... محل الفلسفة"[2].

"في الأثناء اتضح أن هذا الإدعاء المفرط وهم حتى بالنسبة إلى أنصار المبادئ العلموية الأكثر تشدداً إن العلموية اليوم، أي الإعتقاد الذي تنشره العلوم حسب صلاحيتها الخاصة والقاصرة عليها، اتخذت شكلاً أكثر دقة في بعض تيارات الفلسفة التحليلية"[3].

يحدد هابرماس ثلاثة اتجاهات تمثل هذا الوعي العلموي:

- [تعد] التأويلات التعميمية للمجتمع قاصرة لأن مسألة وحدة الطبيعة والتاريخ حسب العلموية لا يمكن صياغتها بصورة علمية؛
- [تعد] المسائل العلمية المتعلقة بالاختيار العقلي للمعايير غير قابلة للاختبار؛ [تعد] القيم والقرارات إذن مبدئية لا عقلية؛
- توظيف المسائل الأساسية للتقليد الفلسفي عن طريق تحليل اللغة؛ وتنحصر الخبرة النظرية للفلسفة في المنطق والمنهجية"[4].

---

1 المصدر نفسه، ص 225.

2 المصدر نفسه، ص 225.

3 المصدر نفسه، ص 226.

4 المصدر نفسه، ص 226.

أثارت هذه العلموية... ثلاثة ردود فعل ضمن الفلسفة الجامعية وداخل الماركسية:

- تبحث التصورات التي سأنعتها بالفلسفات التكميلوية عن حل اتفاقي. إنها تقر في الأصل بالمبادئ العلموية محافظة مع ذلك على بعض المسائل الحياتية التي لا يمكن أن تكون موضوع معالجة علمية، والآيلة إلى فلسفة تخفض من شروطها في مجال المعرفة بدافع الذاتانية.
- تحاول التصورات التي يحكمها على العكس من ذلك التقليد tradition أن تتخذ على عاتقها الغائيات الخاصة بفلسفة الأصل وتسعى إلى تجديد الأنطولوجيا.
- رد الفعل الثالث هو رد فعل الماركسية السوفيتية كما تشكل في ظل ستالين في مذهب جامد، . إنها تحافظ كما تشير إلى ذلك عبارة التصور الإشتراكي للعالم على الضرورة الفلسفية لفهم وحدة الطبيعة والتاريخ"[1].

3- بما أننا [نعد] الفلسفة شكلاً من أشكال التفكير النقدي... الأكثر راديكالية في أي زمن كان فإن الجهود النظرية التي تطور ماركسية غير دغمائية هي ذات طابع فلسفي أساساً. وإذا كانت الفلسفة بالمقابل تعني إرادة فهم وحدة العالم باستعمال وسائل لا تستمد من التفكير النقدي للعلوم، بل تطالب بمرتبة تفوق أو تعادل مرتبة المناهج العلمية، فعلينا أن نستنتج إذن اليوم أن سيكون من المستحيل إنقاذ المضامين العقلية الخاصة بتقليدها المتوارث عبر منهج فلسفي"[2].

وقد لخص هابرماس دور الفلسفة في ثلاث أطروحات مقابل دور الفلسفة داخل الفكر الماركسي:

- لا يمكن لوحدة الطبيعة ووحدة التاريخ أن تكونا موضوع فهم فلسفي ما دام تطور الفيزياء والنظرية الإجتماعية لم يُفض إلى نظرية عامة للطبيعة أو إلى نظرية عامة للتطور الإجتماعي.
- ثم تؤدي الفلسفة في رأيي مهمة الكشف عن شمولية التفكر التي تهدف، إذ تكونها العلوم، إلى المعرفة الموضوعية مثل شمولية المبادئ التي تحكم الممارسة العقلية للحياة غير القابلة للشرعية فقط، بل للتبرير.

---

1 هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ص 226.

2 المصدر نفسه، ص 223.

- تتمثل مهمة الفلسفة الأكثر نبلاً في نظري في إقامة تعارض بين قوة التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للموضوعانية، أي في مقاومة كل استقلالية إيديولوجية وهمية. وبالتالي تفيد منها النظريات والمؤسسات إزاء السياقات العملية التي تنبثق منها وتطبق فيها"[1].

وبما أن الفلسفة في نظر هابرماس "تقدم مساهمة نوعية للفحص التاريخي الذي تجريه المجتمعات الحديثة على نفسها، [فإن الفلسفة يمكن لها]، ضمن بعض التفسيرات، أن تجعل علاقتها بكلانية خطاباتها وبتعدديتها مثمرة، [لأن] الفلسفة تمتلك كفاءة طبيعية في المسائل الأساسية التي تطرح نفسها بخصوص الأشكال المعيارية للحياة المشتركة، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالسياسة العادلة"[2].

يعترض هابرماس وينقد في معرض جوابه لسؤال باسكال انجل* "على إن الفلسفة لا ينبغي أن تصبح مسألة مزاج [إذ] يقوم كل واحد منا بالحكم على المقاربات الفلسفية المختلفة انطلاقاً من أدوات لا يملكها هو"[3].

وفي ذلك إشارة إلى دعاة موت الفلسفة[4]، وحلول نهايتها، وإلغاء أثرها في الحياة، على أن لا جدوى من تناولها وأشغال العقل بالتفكير فيها؛ بحجة إن العقل كلما كان يفكر ببعد واحد استطاع إن يحقق نتائجه العلمية والعملية.

بعد كل هذا الإهتمام البارز من قبل هابرماس في نقد كل من يهمش دور الفلسفة في نزعة ما؛ علمية كانت أم وضعية أم ما بعدية، إلا إنني لا أعرف كيف

---

1 المصدر نفسه، ص 223.

2 هابرماس، يورغن، عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، ترجمة: عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، الطبعة الأولى، العدد الثاني، 2009، ص 89- 90.

* باسكال إنجل (1953-): فيلسوف فرنسي تتمحور أعماله حول الفلسفة التحليلية المعاصرة الذي كان من أبرز المدافعين في الفضاء الفرانكفورتي، يشغل حالياً منصب أستاذ الفلسفة التحليلية في جامعة جنيف من أهم أعماله الحقيقية، تأملات حول بعض البديهيات، دافيد سون وفلسفة اللغة، الفلسفة والسيكولوجيا:
http://en.wikipedia.org/w/index.php

3 هابرماس، يورغن، إتيقا المناقشة ومسالة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2010، ص 52.

4 أنظر: جديدي، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، عند ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف - الجزائر، الطبعة الأولى، 2008، ص 185.

أعتقد توم بوتومور "إن هابرماس لم ينسب إلى الفلسفة دوراً بارزاً للغاية، مثل ذلك الذي حازته في فكر أدورنو وهوركهايمر"[1].

خلاصة القول:

أراد هابرماس من كل وجهات نظره النقدية، لمكونات النظرية الماركسية، هو الحرص على إن لا نقصر تفاعلنا العقلي ورهان وجودنا، على أفكار نؤمن بحتميتها ونسلم بها على إنها حقيقة، فالرؤية التكاملية بين مجالات وأفكار مختلفة، هي من تعبر عن فهم إعترافي بطبيعة حياة الإنسان، فالعمل والبنى الفوقية والبنى التحتية والفلسفة، هي من ترضي نزعات الإنسان وميوله، نعم المادة والفكر، هي أجزاء تكوينية موضوعية وذاتية في حقيقة الإنسان، فلا يمكن تفعيل واحدة دون أخرى، ولا يمكن إن نبتكر وسائل تواصلية أو نفعل ما هو موجود، إلا عبر وسائله الطبيعة واللغة والألسنة، وهذه تحتاج على الدوام إستظهار كل مقوماتها التواصلية، من أجل حياة عقلانية، بعيدة عن الأيديولوجية والدوغمائية والتطرف الذي يصاحب كثير من التيارات الفكرية والفلسفية التي ترسخ القطيعة وتلغي كل أسس التواصل.

---

1 بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، : ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أويا – ليبيا، الطبعة الثانية، 2004، ص 152.

-3-

المنعطف التجديدي

الثابت والمتغير في الخطاب الفلسفي الماركسي
قراءة في ماركسية "روجيه غارودي"

د. الشريف طوطاو*

مقدمة

ليست الماركسية مذهب ماركس، وإنما هي مجموع تأويلات وتفسيرات فلسفة ماركس، بمعنى أنه لا توجد قراءة واحدة لماركس، الأمر الذي أدى إلى تعدد الماركسيات، فماركسية غارودي تختلف عن ماركسية ألتوسير، وماركسية ستالين ليست هي ماركسية تروتسكي أو لينين، وهكذا. وهذا التعدد لا يرجع إلى تطور فكر ماركس وحده، فكتابات ماركس في مرحلة الشباب، وخاصة كتابه المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 ليست ككتاباته في مرحلة النضج ككتاب رأس المال، وإنما يرجع اختلاف القراءة إلى عوامل أخرى، فتأثر ألتوسير L. Althusser، مثلا، بالبنيوية جعل قراءته للماركسية تختلف عن قراءة ماركيوز H. Marcuse (1898-1979) أو أريك فروم (E. Fromm (1900-1980) لها نظرا لتأثرهما بالوجودية وبالفرويدية، كما تختلف عن قراءة غارودي لها، وقد انعكس هذا التعدد النظري والفلسفي المتمثل في اختلاف التأويلات والتفسيرات لفلسفة ماركس على مستوى الممارسة والتطبيق، حيث ظهرت عدة نماذج للاشتراكية الماركسية، منها النموذج السوفياتي، النموذج الصيني، النموذج الكوبي، النموذج الفرنسي النموذج التشيكوسلوفاكي، النموذج السويدي وغيرها من النماذج التي استند كل منها إلى قراءة أو تأويل معين لفلسفة ماركس بدا لأصحابه أنه يمثل التأويل الصحيح والوحيد الذي يتماهى مع فلسفة ماركس.

* أستاذ وباحث في الفلسفة بجامعة خنشلة – الجزائر

وبهذا، فإن الماركسية أضحت كالبذلة التي يخيطها كل شخص على مقاسه، ويعد "روجيه غارودي" ROGER GARAUDY (1913/2012) واحدا من أكبر الفلاسفة الماركسيين المعاصرين، ليس فقط على الصعيد النظري بل على الصعيد السياسي، وقد كان له قراءته الخاصة للماركسية، وانطلاقا من هذه القراءة، فقد خاض معارك فكرية وسياسية ساخنة مع بعض الماركسيين، تمحورت بالأساس حول جوهر الماركسية، والثابت والمتغير في فلسفة ماركس، وكيفية بناء الاشتراكية، وجملة من المسائل الأخرى أثارها غارودي في العديد من دراساته وأبحاثه النقدية، نذكر منها على وجه الخصوص، كتابا "ماركسية القرن العشرين"، و"منعطف الاشتراكية الكبير"، وفي هذا المقال سوف نحاول الوقوف عند علاقة غارودي بالماركسية، وقراءته لها، وأهم الأطروحات التي حاول من خلالها تجديد هذا الفكر وبعث الحياة فيه، ومن خلال هذه الوقفة سوف نحاول الإجابة على سؤال أساسي وهو: هل تعد المراجعة النقدية التي قام بها غارودي للماركسية تجديدا لها أم تحريفا؟

أولا – حول نظرة غارودي إلى الماركسية ونقده لها

عندما اعتنق غارودي الماركسية (كان ذلك عام 1933) لم يكن يعلم في بادئ الأمر أن هناك قراءات وتأويلات مختلفة للماركسية، وأن هناك فرق بين فلسفة كارل ماركس والفلسفة الماركسية التي تضم في الواقع كل التأويلات المقدمة لفلسفة ماركس والتي تتكلم باسمه، كما أنه لم يكن يدرك الهوة الموجودة بين الماركسية كنظرية فلسفية أو علمية، والماركسية كممارسة وتطبيق للفلسفة الماركسية النظرية، ولذلك كانت صدمته كبيرة عندما اطلع على بيان "خروتشوف"(عام 1956) حول سياسة ستالين وممارسات الحزب الشيوعي المركزي في روسيا.

إن الذي شد غارودي إلى الماركسية هو بعدها الإنساني الذي يتجلى في الثورة على الاستغلال والطبقية والاغتراب، وتحرير الإنسان تحريرا شاملا، وقد تجلى هذا البعد بالنسبة لغارودي بصورة خاصة من خلال كتاب ماركس الشاب (الهيجلي) الموسوم بـ "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844"، ولهذا السبب نفسه (البعد الإنساني) انتقدها ودعا إلى ضرورة تجديدها.

لقد قرأ غارودي الماركسية قراءة إنسانية، بحيث رأى فيها ذلك المشروع الإنساني الذي من شأنه أن يتيح للإنسان التعبير عن كافة إمكاناته وقدراته الخلاقة الكامنة فيه (ما يسميه غارودي بـ "الإنسان الإنساني")، والتي لم يستطع التعبير عنها في ظل أي نظام قائم رأسماليا كان أو اشتراكيا، يقول في ذلك: "إن مهمة الإشتراكية الجوهرية هي أن تقدم لكل إنسان الإمكانية الواقعية ليصير إنسانا، أي ليصير خلاقا، على جميع مستويات وجوده الاجتماعي، أي على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي"[1]، هذه هي المهمة الإنسانية التي كان غارودي يأمل من الماركسية أن تضطلع بها، وهذه، حسبه، هي الرسالة الأصلية للماركسية الحية التي يمثلها ماركس وأنجلز، اللذان أرادا "أن يبصرا الإنسان بإمكانياته الخلاقة، وأن يضعا للطبقة العاملة برنامجا لبناء مجتمع يتيح تفتح الإنسان، ومنهجا هو في نفس الوقت خطة معركة وطريقة علمية لبناء هذا المجتمع"[2]، على نحو ما جاء في البيان الشيوعي (المانفستو).

إن الماركسية بما هي فلسفة فعل تروم التغيير والثورة على الواقع الذي فرضته الرأسمالية على الإنسان بما يمثله هذا الواقع من بؤس وحرمان واستغلال واستلاب، وتركيز الثروة في قطب والفقر في قطب آخر على نحو ما أشار ماركس[3]، إنها بذلك تمثل، في نظر غارودي، "مشروع الأمل"(le projet) espérance[4] الذي من شأنه أن يحقق للإنسان إنسانيته وعظمته، ويوفر له المناخ الحضاري الذي يحقق له الفردوس الأرضي، أو على حد تعبيره يقود إلى "بناء مستقبل ذو وجه إنساني"، وهذا الحلم الماركسي لا يمثل حلما أو مشروعا طوباويا، فالماركسية ليست فلسفة تأملية، وهو ما يفسر لنا نقد ماركس للفلسفة الكلاسيكية وخصوصا الألمانية منها بوصفها فلسفة مثالية تأملية كما جاء في كتابه بؤس الفلسفة، وكذا نقده للاشتراكية الفرنسية، اشتراكية برودون وسان سيمون خصوصا بوصفها اشتراكية طوباوية، فالماركسية، كما يقول غارودي فلسفة واقعية ثورية "أتت بالبينات على خصوبتها وعلى جدواها

---

1 غارودي، النظرية المادية للمعرفة، تر. إبراهيم قريط، دمشق، ط2، دار دمشق للطباعة والنشر، د. ت، ص 460.

2 غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 30.

3 كارل ماركس المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، تر. محمد مستجير مصطفى، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، د. ت

4 Roger Garaudy, le projet espérance, éd. Robert Laffont, paris, 1976.

المبدعة في العديد من مجالات الممارسة، فغيرت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلدان ضخمة، وأتاحت لملايين من البشر ظلوا مستعبدين آلاف السنين أن يدخلوا عالم الحضارة، وأن ينعموا أخيرا بظروف معاشية إنسانية"[1].

إن هذا المشروع الإنساني الذي تحمله الماركسية، هو الذي جعل غارودي يقبل عليها بحماس لا نظير له ويؤمن بها إيمانا دوغمائيا (دون أن يفتح عينيه كما قال)، ومن هنا كانت صدمته كبيرة – لدرجة أنه فكر في الانتحار بعدما اكتشف عقب بيان "خروتشوف"(1956) التناقض الموجود بين الحلم الماركسي وبين الواقع، أي ممارسات بعض الماركسيين وتحديدا "ستالين" الذي طالما أعجب به غارودي وعلق عليه آمالا كبيرة في تحقيق الحلم الماركسي.

لقد اعتبر "غارودي" هذه الممارسات الستالينية بمثابة خيانة لفكر ماركس لكونها أضاعت جوهر هذا الفكر ألا وهو بعده الإنساني، الأمر الذي جعل الماركسية في صورتها الواقعية لا تختلف كثيرا عن الرأسمالية، حيث تبنت نفس النموذج الرأسمالي في التنمية الذي يسميه غارودي بـ "نموذج النمو الأعمى" لكونه يقوم على قاعدة النمو لأجل النمو la croissance pour la croissance، بمعنى نمو بلا غايات، حيث يجعل من النمو (الزيادة في الإنتاج والاستهلاك) هدف له دون مراعاة احتياجات الإنسان، الإنسانية خاصة.

إن تحليل غارودي لواقع الأنظمة الإشتراكية وتطبيقاتها للماركسية، جعله يكتشف انحراف الماركسية عن الغاية الإنسانية التي حددها ماركس، مستخلصا بذلك أن نموذج الإشتراكية الجميل كما تصوره ماركس ولينين لم يتحقق إلى حد الآن في أي بلد، وأن ما يسمى ماركسية هو مجموعة التفسيرات المعكوسة والمقلوبة التي وضعت لتفسير آراء وفكر ماركس وخاصة من قبل المسؤولين والمنظرين السوفيات الذين انتهوا إلى دمج الإشتراكية بأسلوب ونموذج التطور الرأسمالي، أي بمعنى آخر تدمير الإشتراكية ذاتها[2].

إن قوة الإشتراكية الماركسية، في منظور غارودي، تكمن في اتجاهها وبعدها الإنساني، وبالتالي، فالانحراف عن هذا المقصد أو التفريط فيه يعد انحرافا أو خيانة

---

1 خديجة هني، فلسفة الحضارة عند روجيه غارودي، أطروحة ماجستير نوقشت بقسم الفلسفة، جامعة الجزائر، سنة 2002، ص 77، (مخطوطة).

2 المرجع نفسه، ص 78.

وتحريفا لفكر ماركس الحي والأصيل، وهو ما تسبب فيه ستالين بحق، في نظر غارودي، استنادا إلى ما جاء في البيان السري لمؤتمر الحزب الشيوعي السوفياتي الذي تلاه خروتشوف سنة 1956م، هذا البيان الذي شكل "أعمق مأساة في حياة غارودي، وهي أساس ومبدأ كل إنتاجه (العلمي) اللاحق، وركنا للازدهار الجديد لبحثه"[1].

لقد تغيرت نظرة غارودي إلى الستالينية بعد هذه الصدمة، فأصبحت بالنسبة إليه شكل من أشكال الأصوليات المعاصرة الممقوتة[2]، بعد أن كان ينظر لزعيمها ستالين على أنه "يفتح طرقا غير مكتشفة في التاريخ ويرسم للممارسة العملية الإنسانية آفاقا من العظمة والسعادة لا حد لها"[3]، فقد اكتشف أخيرا أنه خدع في فكرته عن الحزب الطليعي في الاتحاد السوفياتي وفي قائده ستالين، وهو ما جعله يؤكد بأن النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي ليس له من الاشتراكية سوى الاسم، وأنه لا يختلف عن الرأسمالية من حيث الجوهر، حيث يقول في ذلك: "إن بعض الأنظمة قد يشكل خطورة كبيرة بنجاحه أبعد من الخطورة التي تنتج عن فشله، ويتمثل هذا النظام في النمط الغربي في التقدم والنماء، سواء يعبر عنه رأسمالية تفرز الاستعمار والحروب والأزمات الداخلية المميتة، أو اشتراكية سوفياتية تضطهد شعبها وتستغل العالم الثالث، وتتسابق إلى التسلح والسيطرة، ذلك لأنهم في الاتحاد السوفياتي يتبنون النمط ذاته، ولنتذكر شعارات ستالين، ومن بعده خروتشوف التي تركز على حتمية اللحاق بالرأسمالية وسباقها، وفي الحقيقة لا أدري أي نوع من الاشتراكية هذه؟... إنني عبرت عن اعتقادي بأنه في ظل هذا النمط من التوسع والنماء يستحيل إقامة بناء اشتراكي، وأن الاتحاد السوفياتي ليس اشتراكيا بحال من الأحوال، وأن الاشتراكية ليس لها وجود في أي مكان في العالم"[4]، وكان الدرس الذي استفاده بعد هذا الخداع، أنه لن يؤمن بشيء بعد ذلك إلا وعيونه متفتحة[5]، وبغض النظر عما حدث بعد هذه الانتقادات من صراعات بينه وبعض الماركسيين، انتهت بفصله من الحزب الشيوعي

---

1 Serge perottino, Garaudy, éd. seghers, paris, 1974, p. 33.

2 غارودي، الأصوليات المعاصرة، تر. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط1، 2000، ص (25 - 37).

3 غارودي، النظرية المادية للمعرفة، مصدر سابق، ص 78.

4 مجلة الأمة القطرية، مرجع سابق، ص 67.

5 غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 39.

الفرنسي، واتهام كل طرف للآخر بأنه تحريفي أو خائن لمبادئ الماركسية الصحيحة[1]، فإن ما يهمنا من هذا التحليل هو الخلفية الإنسانية أو البعد الإنساني في المسار الفكري الماركسي لغارودي، فاعتناقه للماركسية كان بدافع إنساني، والمنعطف الذي ميز فكره الماركسي (أعني الانتقال من الإيمان الدوغمائي بها إلى النقد والتجديد) كان أيضا بدافع إنساني، مما يؤكد أن قضية الإنسان هي القضية الأساسية والجوهرية في حياة غارودي وفكره.

وإذا كانت النزعة الإنسانية في فكر غارودي هي التي جعلته يدعو إلى المراجعة النقدية للفكر الماركسي، فماهي ياترى أهم المقولات والأطروحات التي شملتها هذه المراجعة النقدية؟ وهل يمكن اعتبار هذه المراجعة تحريفا أم تجديدا للماركسية؟

ثانيا – حول تأويل غارودي للفلسفة الماركسية وتجديده لها:

تشغل الفلسفة الماركسية حيزا هاما من تفكير غارودي الفلسفي، فهو يتخذ من هذه الفلسفة أحد مقومات مشروعه الحضاري الإنساني، ولأن الجانب الإنساني في هذه الفلسفة قد لا يكون جليا بالنسبة للبعض (على غرار ألتوسير أو سارتر) بالنظر إلى كونها فلسفة مادية (كما يقول ج. ب. سارتر) أو نظرية علمية (كما يقول ل. ألتوسير)، ولأن هذه الفلسفة قد قرئت وأولت تأويلات مختلفة بحيث رأى فيها بعض الماركسيين فلسفة علمية أو وضعية أو نظرية علمية أو منهجا علميا لتحليل الظواهر الاجتماعية والإنسانية خاصة، الأمر الذي غيب البعد الإنساني فيها، ومما زاد الطين بلة، ممارسات بعض السياسيين الماركسيين والقادة الشيوعيين وعلى رأسهم ستالين والأحزاب الشيوعية التي جعلت من الماركسية نظاما توتاليتاريا قمعيا، بالنظر إلى كل ذلك اهتم غارودي بإعادة قراءة الماركسية وتجديدها من أجل ضخ دماء جديدة فيها، من شأنها أن تبعث فيها الحياة من جديد.

---

1 من هؤلاء الماركسيين: لوي ألتوسير الذي خصه غارودي بالنقد، أنظر:
Roger Garaudy, peut- on- être communiste aujourd'hui? éd. Bernard grassed, paris, 1968, p. 266.

وانظر حول هذا الموضوع:
Robert Geerlant, Garaudy et Althusser, Le débat sur l'humanisme dans le partit communiste français et son enjeu, éd. presses universitaires de France, paris, 1edition, 1978.p 9

لقد قدم غارودي تأويلا إنسانيا لفلسفة ماركس، موضحا في هذا الصدد بأنه "قلما يشبه فكر ماركس ما يسمى عموما بـ "الماركسية""[1]، فمعظم التأويلات والقراءات الماركسية لفكر ماركس هي، في نظر غارودي، تحريفا لهذا الفكر، وهو ما حذا به إلى القول: "ولربما وجد ماركس في الوقت الحاضر أسبابا جديدة ليكرر أمام أولئك الذين كانوا يحددون فكره بوصفه "حتمية اقتصادية": "إذا كانت هذه هي الماركسية، فمن المؤكد أنني، أنا كارل ماركس، لست ماركسيا"[2]، يرفض غارودي، إذن، كل التأويلات التي تجعل من الماركسية مجرد نظرية علمية – العلم بمعناه الوضعي – أو تفسيرا حتميا للتاريخ، وفي مقابل ذلك يقدم قراءته الإنسانية لماركس، انطلاقا من نصوص صريحة أو ضمنية لماركس تبرز الجوهر الإنساني لفكره[3]، وهذا الجانب الإنساني هو ما يسميه غارودي فكر الحي لماركس.

إن كتابات غارودي في الفلسفة الماركسية لم تكن، إذن، مجرد اجترار للفكر الماركسي السائد وإعادة إنتاج للمقولات والأطروحات المعروفة لهذه الفلسفة، بقدر ما كانت تجديدا لهذا الفكر، وإبداعا فلسفيا يعبر عن مشروع حضاري إنساني أصيل، وربما استثنينا من جملة مؤلفاته الماركسية، اثنان منها، الأول بعنوان "النظرية المادية في المعرفة"، وهو في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه في الفلسفة ناقشها غارودي بتاريخ 1953/6/25 بجامعة السوربون تحت إشراف الإبستمولوجي المعروف "غاستون باشلار"، والمؤلف الثاني، بعنوان: "الحرية"، وهو الآخر عبارة عن رسالة دكتوراه في العلوم، وقد ناقشها غارودي في الخامس يوليو 1954م بمعهد الفلسفة في أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، وكان بذلك أول فرنسي يحصل على درجة الدكتوراه في العلوم من موسكو. ففي هذين الكتابين الذين يصفهما النقاد بأنهما أسوأ كتابين له[4]، نجد تبني غارودي لمقولات الماركسية الأرثوذكسية كما تتجلى في الخطاب الستاليني واضحا، لذلك فهما يمثلان مرحلة في حياة غارودي الفكرية هي التي يطلق عليها

---

1 غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص 25.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل في أطروحتنا للدكتوراه الموسومة بـ "الإنسان في فلسفة روجيه غارودي"، نوقشت بقسم الفلسفة بجامعة قسنطينة – الجزائر- عام 2010 (غير منشورة).

4 أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص ص (36 –37).

بالمرحلة الستالينية أو المرحلة الوثوقية (الدوغمائية) التي جاءت بعدها مرحلة النقد والتجديد التي توصف بمرحلة "الإيمان والعيون مفتوحة"[1]، ومن المؤلفات التي تمثل هذه المرحلة الأخيرة كتاب "ماركسية القرن العشرين" عام 1966م، وكتاب "منعطف الإشتراكية الكبير" عام 1969م، وكتاب "الحقيقة كلها" عام 1970، وغيرها كثير، ففي هذه المرحلة بدأ غارودي مراجعاته النقدية للماركسية الأرثوذكسية ومسلماتها، محاولا بذلك تجديد الماركسية من الداخل وذلك بالعودة إلى فكر ماركس الحي كما يسميه وتطويره بما لا يتعارض مع مقاصده الكبرى حتى يتماشى مع الواقع من دون إخلال بالجانب الثابت فيه، ويتجلى هذا التجديد من خلال جملة من المقولات والأطروحات، نتناولها فيما يلي:

1 - تحول الماركسية إلى أرثوذوكسية:

يرى غارودي أن الماركسية قد تحولت إلى دين رسمي ذي طقوس وأتباع، وإلى مذهب مغلق ونزعة وثوقية تمامية وحرفية، وذلك يعد، حسبه، انحرافا عن الماركسية الحية والأصيلة، مستدلا بقول "أنجلز": "نظريتنا ليست ناموسا إلهيا، ناموسا يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية، بل هي دليل عمل"[2]، وقد نبه غارودي على أهمية هذه الفكرة في كتابه "كارل ماركس" حيث قال: "أن تكون ماركسيا لا يعني أن تردد في القرن العشرين ما قاله ماركس في القرن التاسع عشر، بل أن تستعمل أسلوب ماركس في حل مشاكلنا كما حل هو مشاكل عصره"[3]، وبذلك، فإن غارودي يرفض أن تتحول الماركسية إلى نزعة مذهبية، لأن ذلك يتعارض، حسبه، مع فلسفة ماركس، باعتبارها فلسفة نقدية، مخالفة لكل مذهبية أصولية[4]. وفي هذا الصدد يقيم غارودي مقابلة بين مفهوم المذهبية ومفهوم الفلسفة النقدية، فالمفهوم الأول، يفيد الاعتقاد بالحقيقة المطلقة للفكر، والدوغمائية والجمود والتحجر والتعصب وغيرها من الصفات التي تميز كل فكر أصولي، بينما يفيد المفهوم الثاني، معنى النسبية والتاريخانية، يقول في ذلك: "المذهبية تقوم على وهم أو على زعم الاستقرار في

---

1 المرجع نفسه، ص 37.

2 نقلا عن: أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص 48.

3 Garaudy, Karl Marx, éd. Seghers, paris, 1964, p. 297

4 غارودي، الأصوليات المعاصرة...، مرجع سابق، ص 26.

الكائن وإعلان حقيقته المطلقة. وفي المقابل، الفلسفة النقدية هي استيعاء لكون كل ما نقوله عن الطبيعة، عن التاريخ أو عن الله، إنما يقوله إنسان. وهي، ومن ثمة، تأكيد ظرفي، متناسب مع معارفنا ومع تجاربنا الآنية"[1]، بهذا المعنى النسبي ينظر غارودي، إذن، إلى فلسفة ماركس، إنها فلسفة نقدية، بمعنى أنها اجتهاد بشري قابل للمراجعة والاجتهاد، لأنها قيلت في ظروف تاريخية معينة، وفي واقع معين، ومن ثمة، لا ينبغي أن ننظر إليها كمذهب أو نسق نهائي مطلق ومغلق.

2 - تحول الماركسية إلى مذهب وضعي:

لعل من أشد ما ينفر منه غارودي، الفلسفة الوضعية بوصفها فلسفة محافظة، ومن هنا يرفض تلك القراءة التي تجعل من الماركسية فلسفة علمية، بالمعنى الوضعي للعلم، كتلك القراءة التي يقدمها "لوي ألتوسير" وغيره من دعاة الاشتراكية العلمية، والتي حولت الماركسية إلى علموية (scientisme)، وهي النزعة التي ترى في العلم والعلم الوضعي وحده القدرة على حل جميع مشكلات الإنسان، فهذه النزعة الوضعية أرادت أن تحرر الماركسية من الايديولوجيا، فإذا بها تقع في إيديولوجيا أخرى هي ما يسميه غارودي بالعلموية، وبحسب غارودي، فإن هذه القراءة تتعارض تماما مع رؤية ماركس الإنسانية، فقد كان ماركس حاملا لايديولوجيا قبل أن يكون عالما، ولو أنه لا يمكن، حسب غارودي، الفصل بين الجانبين العلمي والإيديولوجي في فكر ماركس، كما فعل "ألتوسير" من خلال القراءة الإبستمولوجية لماركس، وقد عبر غارودي عن رفضه لهذه القراءة قائلا: "لقد بدأت كل التحريفات الأصولية لورثة ماركس المزيفين مع معنى معاند لتعريف الاشتراكية "العلمية" بالذات. فمصطلح "علمي" جرى استعماله في معنى الوضعية، أي في معنى هذا الادعاء لبلوغ حقيقة نهائية من خلال حصر المعرفة، ومن ضمنها معرفة الإنسان وتاريخه وابتكاراته، وتحويلها إلى معرفة "وقائع" و"شرائع"، واستخلاص أخلاق وسياسة من ذلك كله. إن هذا يعني تناسي أن العلم والتقنية يقدمان لنا وسائل، لا غايات، وأن الاشتراكية لا يمكنها أن تكون "علمية" إلا في وسائلها"[2].

---

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 المصدر نفسه، ص 25.

ويقـدم غـارودي عـدة أدلـة لإثبـات وجهـة نظـره، مـن ذلـك قولـه أن مـاركس "لم يـدع قـط أن الاشـتراكية كانـت نتيجـة قـانون نظـري"، كمـا أن مـاركس فيمـا يـرى غـارودي قـد أعلـن كـل الموضـوعات الكـبرى للاشـتراكية حـتى قبـل أن يقـوم بـأي تحليـل علمـي للاقتصـاد" أي قبـل ظهـور كتابـه الأساسـي "رأس المال"[1].

3 - مسألة الماركسية والدين:

لقد اتخذ بعض الماركسيين موقفا عدائيا من الدين معتبرين الجمع بين الماركسية والـدين مـن قبيـل الجمـع بـين متناقضـين، إذ الماركسـية حسـبهم تقـوم علـى الإلحـاد، متخذين من مقولة ماركس "الدين أفيون الشعوب" حجة لهم، في حين ينتقد غارودي الفهـم الجـزافي لهـذه المقولـة، الـذي ينـم حسبه عـن خطـاب ماركسـي أرثوذكسـي لا يتماشى أبدا مع مـا كـان يقصـده مـاركس، يقـول في ذلـك: "إذا كـان القـول المشـهور "الدين أفيون الشعوب" قولا تؤيده التجربة التاريخية التي لا سبيل إلى جحودها، والتي ما تزال حتى اليوم واسعة الانتشار، فإن النظرة الماركسية إلى الدين لا يمكن تلخيصها بهذا القول وحده. فـالقول بـأن الـدين، في كـل زمـان ومكـان، يصـرف الإنسـان عـن العمـل والكفـاح يتنـاقض تناقضـا صـارخا مـع الواقـع التـاريخي"[2]، وللتـدليل علـى ذلـك يقدم عدة أمثلة وشواهد يبين من خلالها كيف كان الإيمان محركا لثورات اجتماعية ضد الظلم والقهر والاستغلال[3]، ومن هنا يرى بأن الماركسية والدين يشتركان في البعد التحرري الإنساني[4]، فكـل منهمـا يمثـل صـرخة الإنسـان ضـد القهـر والاستعباد والظلـم والشقاء، وكـل منهمـا جـاء لتحقيـق سـعادة الإنسـان (الفـردوس الأرضـي)، وبخاصـة إذا فهـم كـل منهمـا علـى الوجـه الصـحيح، ومـن ثمـة، يمكنهمـا أن يلتقيـا كمـا في حالـة

---

1 المصدر نفسه، ص 26.

2 غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 147.

3 المصدر نفسه، ص 147 وما بعدها.

4 حول مسألة الماركسية والدين، أنظر: سربست نبي، كارل ماركس مسألة الدين، تقديم نصر حامد أبو زيد، دار كنعان، دمشق، ط1، 2002، ص 119 وما بعدها، وانظر أيضا: حسن الصعيب، الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، ص 86 وما بعدها.

لاهوت التحرير الماركسي[1]، بل كما في لاهوت التحرير الإسلامي، فالإسلام الثوري (اليسار الإسلامي كما يمثله حسن حنفي وغيره) يمكن أن يلتقي مع الماركسية، وهذا ما جعل غارودي يشيد بفكرة قيام اشتراكية إسلامية التي تبناها بعض القادة والمفكرين العرب على غرار "علال الفاسي" و"جمال عبد الناصر" و"أحمد بن بلة" وغيرهم، وفي هذا الصدد يقول: "إن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الإشتراكية العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون[2].

4. الحوار المسيحي الماركسي:

دعا غارودي، ومن منطلق المصالحة بين الماركسية الدين، إلى إقامة حوار مسيحي ماركسي من أجل تحقيق المشروع الحضاري المنشود، وقد عبر عن ذلك في العديد من مؤلفاته، منها على وجه الخصوص "الكنيسة، الشيوعية والمسيحيون" (l'église, la communisme et les chrétiens) الذي صدر عام 1949، "هل يمكن للمرء أن يكون شيوعيا اليوم"(peut-on- être communiste aujourd'hui ?) الذي صدر عام 1968، وكتاب"من اللعنة إلى الحوار"(de l'anathème au dialogue) الذي صدر عام 1965، ماركسية القرن العشرين، وغيرها كثير.

فمن خلال هذه المؤلفات يؤكد غارودي إمكانية إقامة حوار بين الماركسية والدين، طالما أن هناك قواسم تجمع بينهما، فكلا منهما جاء لحماية كرامة الإنسان وتحقيق إنسانيته الحقة من خلال محاربة الظلم والدعوة إلى المساواة والعدالة الاجتماعية وتحرير الإنسان من الاغتراب والقهر والشقاء، وقد حاول غارودي في هذا الصدد تأويل المسيحية بما يخدم غرضه الايديولوجي، حيث يميز بين المسيحية كعقيدة ومذهب غيبي مثالي يعكس شقاء الإنسان ويبرره، والمسيحية كإيمان يمكن أن يلعب في ظروف تاريخية معينة دورا ايجابيا وتقدميا، بحيث يمثل احتجاجا على شقاء الإنسان، وفي ذلك يقول: "لا يكون الدين مجرد عقيدة، عقيدة تبحث عن تفسير

---

1 حول لاهوت التحرير الماركسي، ينظر: حسن الصعيب، الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي، مرجع سابق، ص 97. وكذلك: حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير الدين والثورة في العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم – القاهرة، ط3، 2004.

2 نقلا عن: أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص 50.

للشقاء والضعف، بل يكون أيضا بحثا عن مخرج من هذا الشقاء. أي أنه لا يعود أسلوبا في النظر فحسب بل أسلوبا في العمل أيضا، لا يعود عقيدة بل إيمانا، موقفا أمام العالم ونهجا للسلوك"[1]. وكما أول المسيحية فقد أول الماركسية أيضا بما يؤدي إلى تحقيق التقاطع والتقارب ويزيل التناقض والتنافر بينها وبين الدين، مركزا على مسألة الالحاد التي غالبا ما تقف عائقا بين التقارب المسيحي الماركسي، حيث يقول في ذلك: "الإلحاد في الماركسية هو نتيجة لإيمانها بالإنسان وجانب من جوانب الكفاح ضد "المعتقدية" وهذا هو ما يميزه عن صور الإلحاد السابقة (يقصد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). فإلحاد القرن الثامن عشر كان في جوهره سياسي... أما إلحاد القرن التاسع عشر (باستثناء الماركسية)، فهو بصورة عامة إلحاد "علموي"... أما الإلحاد الماركسي - الذي هو أيضا إلحاد القرن العشرين - فهو في جوهره إنسي، منطلقه ليس رفضا، بل هو تأكيد، تأكيد استقلال الإنسان. أما نتيجته فهي رفض كل محاولة لحرمان الإنسان من قدرته المبدعة والمبدعة لذاتها. وهذا أكده ماركس منذ "مخطوطات 1845" حيث يقول: "إن الإلحاد لم يعد له أي معنى لأنه نكران لله، ولأنه بهذا النكران يطرح وجود الإنسان... ولكن الاشتراكية ليست في حاجة إلى هذا الموقف الوسط.. إنها وعي الإنسان لذاته وعيا إيجابيا"، وهذا يعني أن الإنسية لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضا للدين..."[2]، وهكذا يرى غارودي أن مسألة الإلحاد التي يتذرع بها هؤلاء الأرثوذوكسيون (من المسيحيين والماركسيين على السواء) لا تشكل عائقا للحوار وللتحالف المسيحي الماركسي، وليست مدعاة للصراع بينهما كما يشتهي بذلك من لهم مصلحة في هذا الصراع، طالما أن الإلحاد في المنظور الماركسي حسب تأويل غارودي للنص الماركسي لا يعني رفض الدين أو إنكار الألوهية، وهو الموقف الذي يذهب إليه الكثير من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين ممن يرون بأن الإلحاد ليس رفضا للدين في ذاته بل هو رفض لممارسة دينية معينة أو فهم ديني معين[3]، وهذا ما نجده مثلا عند "فيورباخ" في "جوهر المسيحية" أو عند "نتشه"

---

1 غارودي، ماركسية القرن العشرين، ص 146

2 المصدر نفسه، ص 143 وما بعدها.

3 حول مسألة الإلحاد في القرن العشرين، ينظر: Marcel neusch, aux sources de l'athéisme contemporain, cent ans de débat sur dieu, éd. le conturion, paris, 1993, p. 208

في "عدو المسيح"، هكذا يحاول غارودي استخدام التأويل من أجل التقريب بين المسيحية والماركسية، فالتأويل ههنا يؤدي وظيفة إبستمولوجية من أجل غاية إيديولوجية وهي تحقيق تحالف استراتيجي بين المسيحية والماركسية من أجل الثورة على الأنظمة القمعية في صورة الرأسمالية والأنظمة المتحالفة معها، ويعتبر هذا أحد مناحي التجديد الذي مارسه غارودي إزاء الماركسية، وكان ذلك مدعاة لاتهامه بالتحريفية والردة من طرف بعض الماركسيين الحرفيين الأرثوذوكسيين الذين وصفهم بدوره بالتحريفيين لأنهم خانوا رسالة ماركس وجوهر الماركسية المتمثل في بعدها الإنساني، كما انتقد من طرف بعض رجال الدين الأرثوذوكسيين (مسيحيين ومسلمين) الذين رأوا استحالة الالتقاء بين الماركسية بصفتها مذهب إلحادي، والدين[1]، ولكي يعطي غارودي المشروعية لهذا العمل التجديدي، فإنه يستند إلى نصوص ماركسية مؤسسة في شاكلة نصوص ماركس وأنجلز ولينين، من ذلك قوله: "ولقد قدم أنجلس مثالين مختلفين عن الدور التاريخي للإيمان، فهو في دراساته حول المسيحية الأولى يوضح كيف أن هذا الإيمان الديني (قبل أن يأخذ شكل عقيدة، ومؤسسة محافظة في يد السلطة ابتداء من عهد قسطنطين) كان احتجاجا، ولكنه احتجاج عاجز وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم برؤيا "يوحنا"، أي - عمليا - تحلم بتهديم السلطان الروماني الذي كان يسحقها. وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها عنصرا ثوريا... وكما يتحدث أنجلز... نجد لينين هو الآخر - في "الدولة والثورة" - يشير إلى "الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى"[2]، ومعنى هذا أن غارودي يمارس النقد والتجديد من الداخل لا من الخارج، أي من داخل الفكر الماركسي ذاته، وتحديدا فكر ماركس الذي يمثل المرجعية الأولى لكل فكر ماركسي.

5 - تطعيم وتخصيب الماركسية:

يؤكد "ر. غارودي" على أهمية تطعيم الماركسية بالأفكار التي من شأنها أن تفيد المشروع الماركسي الإنساني الذي يهدف إلى تنمية قدرات الإنسان وتفتح مواهبه

---

1 عادل التل، فكر غارودي بين المادية والإسلام، دار البينة، بيروت، ط1، 1997، ص 27 وما بعدها.

2 غارودي، ماركسية القرن العشرين، ص 147

وإمكاناته، وتحريره من كل ما يعيق تحقق إنسانيته واكتمالها، فالماركسية، حسبه، تفتقر إلى بعض الأبعاد التي يمكن أن تجدها في المذاهب الأخرى، مثل أبعاد الذاتية والتعالي، ومن هنا جاء اهتمامه بفلسفة الفن والجمال وكذلك اعتناقه للإسلام، ودعوته إلى الحوار مع الاتجاهات الفلسفية الأخرى والانفتاح عليها كالوجودية والفينومينولوجيا والشخصانية والفلسفة المسيحية الجديدة (الأوغسطينية الجديدة والتوماوية الجديدة)، وهنا نجد تقاطعا كبيرا بينه وبين أعضاء مدرسة فرنكفورت[1] وخصوصا هربرت ماركيوز وأريك فروم، اللذين حاولا الدمج بين الوجودية والماركسية من أجل إقامة "ماركسية مؤنسنة"، كما يلتقي غارودي مع الرعيل الأول لهذه المدرسة وخصوصا ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو في الاهتمام بالفن والجمال، فهذا المبحث من شأنه أن يساهم في تحرير الإنسان المعاصر من الاغتراب الذي يعاني منه في المجتمعات الصناعية الحديثة التي طغى عليها العقل الأداتي، والفلسفة الوضعية، وهو ما أدى إلى هذه الأزمة التي تشهدها الحضارة الغربية، ومن خلالها الإنسان المعاصر.

وقد خصص غارودي العديد من مؤلفاته لهذه الأطروحة، منها، كتاب"آفاق الإنسان" (perspectives de l'homme) الذي صدر عام 1959م، وقد طرح غارودي في هذا الكتاب السؤال الأساسي الآتي: كيف يمكن للماركسية أن تتيح لنا إبراز ما هو إنساني صرف في الإنسان؟[2]، ومن خلال هذا الكتاب دخل في حوار شامل مع الفلاسفة الكبار في القرن العشرين، وقد أكد في هذا السياق على الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في حل مشكلات الحياة، حيث استهل كتابه بقوله: "الحياة تطرح المشاكل، والفلسفة تجيب[3]"، مذكرا بذلك بالمهمة التي حددها ماركس للفلسفة وهي تغيير العالم لا تفسيره، وضمن نفس السياق، أي، التأكيد على البعد الإنساني للفلسفة الماركسية الأصيلة يدخل غارودي في نقاش فلسفي عميق مع

---

1 حول علاقة غارودي بمدرسة فرنكفورت ينظر مقالنا الموسوم بـ "غارودي ومدرسة فرنكفورت، منشور ضمن كتاب لمجموعة مؤلفين، إشراف علي عبود المحمداوي، بعنوان: مدرسة فرنكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف، دار الروافد الثقافية، بيروت، 2012.

2 أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص ص (43، 42).

3 Roger Garaudy, perspectives de l'homme, éd. p. u.f. 4éd., Paris, 1969, p. 3.

الفيلسوف الوجودي الإنساني "جان بول سارتر"، الذي يصفه بـ "الأخ العدو"[1]، وقد انتقد غارودي تأويل سارتر للماركسية[2]، مبينا إخفاقه في إدراك الأبعاد الحقيقية لهذه الفلسفة[3]، وقد أعلن غارودي معارضته للنزعة الإنسانية التي تدعيها الوجودية، كما يتجلى في كتاب سارتر "الوجودية مذهب إنساني[4]، وقد بلغت هذه المعارضة ذروتها من خلال إعلان غارودي بأن "الوجودية فلسفة الاستعمار"[5]، ومن خلال هذا النقد يتضح مدى حرص غارودي على الغاية الإنسانية التي رأى في الماركسية المشروع الكفيل بتحقيقها، ومن هنا خلافه مع سارتر، فالوجودية حسبه أضاعت هذه الغاية لكونها ركزت على بعد الذاتية دون غيره من الأبعاد التي تضمنتها الماركسية، وخصوصا البعد الثوري والبعد الاجتماعي وبعد الفعل، والبعد الموضوعي، وهو ما أشار إليه في كتابه "الإنسانية الماركسية marxiste humanisme" الذي صدر عام 1957م وفيه يقدم قراءة إنسانية للفلسفة الماركسية بالرجوع إلى النصوص الأصلية لفكر ماركس.

6 - تعدد نماذج الإشتراكية

يؤمن غارودي بعدم وجود نموذج واحد للاشتراكية، خلافا لما يراه الماركسيين الحرفيين (أي المتمسكين بالقراءة الحرفية لنصوص ماركس)، فهو يقول بإمكانية وجود نماذج متعددة من الإشتراكية بتعدد المجتمعات وباختلاف بنية كل مجتمع عن الآخر، فالمجتمع الصيني مثلا ليس كالمجتمع الانجليزي، فإذا كان هذا الأخير قد وصل مرحلة

---

1 غارودي، جولتي في العصر متوحدا، تر. ذوقان قرقوط، دار الأنصار، دمشق، ط1، 1992، ص 155.

2 بخصوص تأويلات سارتر للماركسية ينظر كتابه: المادية الماركسية والثورة، تر. عبد المنعم حفني، مكتبة راديو؟ ط2، د. ت. وكذلك كتابه: الماركسية والوجودية، تر. عبد المنعم الحفني، نشر وتوزيع مكتبة راديو، د. ط، د. ت.

3 أنظر:
Garaudy, Sartre…, marxisme et existentialisme, éd. Plon, paris, 1962, p. 29

4 حول نقد غارودي للوجودية، ينظر كتابه:
perspectives de L'homme, op.cit, p. (41- 122)

5 غارودي، الوجودية فلسفة الاستعمار، تر. محمد عيتاني، منشورات حمد، بيروت، د، ط، د. ت.

الرأسمالية في عهد ماركس، فإن الأول يعد مجتمعا زراعيا، فهل يمكن أن نطبق عليه نفس النموذج الاشتراكي الذي تحدث عنه ماركس، وهو النموذج الذي استوحاه من دراسته للاقتصاد الانجليزي؟ وهل كونه مجتمعا زراعيا لم يبلغ بعد مرحلة الرأسمالية الصناعية يمنعنا من تطبيق الإشتراكية في هذا البلد؟ كما يتساءل غارودي[1].

إن غارودي يرفض اعتبار النموذج الاشتراكي السوفياتي النموذج الوحيد للاشتراكية الماركسية، بل إن هناك نماذج أخرى، وهذا ما أكد عليه في العديد من مؤلفاته، ومنها: "في سبيل نموذج وطني للاشتراكية" (pour un modèle national du socialisme) الذي صدر عام 1968م، وإذا كان المقصود من هذا الكتاب هو النموذج الاشتراكي الفرنسي، وهو الذي تحدث عنه في كتابه الآخر "الجذور الفرنسية للاشتراكية" (les sources françaises du socialisme) الصادر سنة 1966، فإن هذا ينسحب على نماذج أخرى كالنموذج الاسباني والنموذج التشيكوسلوفاكي والنماذج العربية (ما يسميه بالاشتراكية العربية) والنموذج الصيني[2]، فغارودي يدعو إلى تطبيق نموذج خاص للاشتراكية بالنسبة لكل بلد، وذلك تماشيا مع خصوصيات كل بلد وظروفه، لأن المهم هو تحقيق الغاية الإنسانية التي قامت من أجلها الماركسية وليس الشكل السياسي أو الحزبي الذي تتقولب فيه، لأن ذلك ما هو إلا وسيلة، وهذا ما يبرر نقده للحزب الشيوعي المركزي في الإتحاد السوفياتي، حيث اتهمه بالهيمنة على الأحزاب الشيوعية الأخرى، ومن ثمة، على الدول الاشتراكية الأخرى باسم قراءة أحادية أرثوذوكسية براغماتية لمذهب ماركس، وقد تأكدت قناعاته في هذا الخصوص عقب "أحداث براغ" حيث اشتد هجومه على النموذج السوفياتي للاشتراكية واصفا إياه بالمخالف لروح الماركسية وتعاليمها الجوهرية، وهو ما ضمنه كتابه الحقيقة كلها (toute la vérité) الصادر عام 1970، والذي كلفه الطرد من الحزب الشيوعي الفرنسي.

1 Roger Garaudy, le problème chinois, éd. Seghers, paris, 1967, p. 55.
2 .ibid. p. 8

ثالثا - أطروحات غارودي التجديدية ومسألة الثابت والمتغير في الفكر الماركسي

كثيرون هم الذين انتقدوا الماركسية وسعوا إلى تجديدها من الداخل[1]، ولعل مدرسة فرنكفورت تشكل أهم هذه الاتجاهات التجديدية داخل الفكر الماركسي، فقد حاول كلا من "أريك فروم" "وهربرت ماركيوز" التأسيس لـ "ماركسية مؤنسنة" من خلال الدمج بين الماركسية والوجودية والفرويدية، كما حاول يورغن هابرماس إعادة بناء المادية التاريخية بصورة لا تفيد معنى الإصلاح أو التجديد فحسب، كما يقول، بل بمعنى تفكيك النظرية وإعادة تكوينها في شكل جديد من أجل التمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته[2].

لقد جاءت معظم هذه الانتقادات والمراجعات عقب الإخفاق الذي منيت به الماركسية على صعيد الممارسة السياسية التي تمخضت عن قراءة معينة لمذهب ماركس - كما ذكرنا آنفا - إذ تحولت الدول الاشتراكية إلى أنظمة توتاليتارية قمعية انتهى بها المطاف إلى السقوط وتبني النموذج الرأسمالي للتنمية في نهاية المطاف، كما أن هذا التجديد أملته التطورات الاقتصادية والسياسية والثقافية، فضلا عما تتسم به فلسفة ماركس من قابلية للتأويل والتجديد والتطوير، كما يقول دعاة هذا التجديد[3]، وفي هذا السياق تندرج محاولات غارودي لمراجعة الماركسية وتجديدها، فلم يكن، إذن، لا أول ولا آخر من قام بهذا العمل، غير أننا نجد اختلافات داخل هذه الحركة النقدية التقويمية وذلك باختلاف الماركسيين حول الثابت والمتغير في الفكر الماركسي، ولعل هذا ما يميز غارودي عن كثير من دعاة التجديد في الفكر الماركسي، فقد ذهب بهذا النقد إلى أبعد مدى بحيث امتد إلى بعض المقولات والأطروحات التي يعتبرها خصومه

---

1 شكلت هذه المسألة موضوع كتاب حمل عنوان "ماركس بعد المذاهب الماركسية" شارك فيه مجموعة من المفكرين الماركسيين المعاصرين الذين يتبنون هذا الطرح النقدي التجديدي، ومنهم: ميشال فاكالوليس، جان ماري فانسان، لوسيان سيف، جورج لابيكا، يورغن هابرماس، ... وغيرهم كثير، وآراؤهم تتقاطع إلى حد كبير مع غارودي، أنظر مجمل هذه الآراء في: علي سالم، مشاهد معاصرة في الماركسية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006.

2 هابرماس، بعد ماركس، تر. محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2002، ص 21.

3 علي سالم، مشاهد معاصرة في الماركسية، مرجع سابق، ص 114 وما بعدها.

من الماركسيين بمثابة ثوابت مقدسة لا تمس، ومن أمثلة هذه المقولات، إلى جانب ما ذكرناه آنفا، مقولة "الطبقة العاملة" الذي يستبدله بمقولة "الكتلة التاريخية الجديدة" وهو مفهوم يتسع عنده للمثقفين الأجراء، بحجة أن العلم أصبح رديفا للإنتاج، إذ أن عددا متزايدا من التقنيين والمهندسين والباحثين قد أصبحوا جزءا لا يتجزأ من الشغيل الجماعي[1]، فغارودي يرى، إذن، أن الواقع الذي ظهرت فيه الماركسية قد تغير، وبما أن الماركسية في أصلها فلسفة واقعية، فان هذا يقتضي منها مسايرة التطورات الجديدة، بمعنى أنه لا بد من اجتهاد ماركسي، حتى نحافظ على ديناميكية وفعالية هذه الفلسفة، وهذا الاجتهاد لا يكون شكليا بل ينبغي أن يشمل المفاهيم والمقولات الأساسية للماركسية، وضمن هذا الاجتهاد والتجديد والمراجعة، يرى غارودي أن مفهوم الطبقة العاملة ينبغي أن يستبدل بالكتلة التاريخية الجديدة الذي ينسحب في زماننا الحاضر على قوى حية جديدة في الأمة غير فئات الفلاحين والطبقات المتوسطة في المدن، ومن هذه القوى فئة المثقفين[2].

إن هذا الاجتهاد وغيره مما أشرنا إليه، يعتبره بعض الماركسيين الأرثوذوكسيين تحريفا للماركسية وانشقاقا لا تجديدا، ومن هؤلاء "فيدوسييف بيوتر"* الذي يقول في ذلك: "يبدل روجيه غارودي جهده، مثله مثل العديد من مزوري الماركسية المتقدمين عليه كي يشوه، من خلال مضارباته النظرية، الأطروحات الماركسية عن توسع حدود الطبقة العاملة، بنتيجة تقدم القوى المنتجة"[3]، وبالمثل ينتقد "فيدوسييف بيوتر" (ويوافقه في ذلك العديد من الماركسيين على غرار طيب تيزيني)، فكرة غارودي حول تعدد نماذج الإشتراكية، حيث يعتبر ذلك انحرافا عن الماركسية اللينينية، يقول في ذلك: "إن ماركسية غارودي "المفتوحة" أو "التعددية"، "المخصبة" إخصابا ميكانيكيا عن طريق زرقها بمواد مذهبية متباينة، ولاسيما بعناصر من المسيحية، لا تعدو أن تكون في الواقع مزيجا متنافرا

---

1 غارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، تر. فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، د. ط، 1984، ص 14، وأيضا: غارودي، البديل، تر. جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988، ص 158.

2 المصدر نفسه، ص 22.

* فيدوسييف بيوتر: هو نائب مدير أكاديمية العلوم السوفياتية، ومدير معهد الماركسية اللينينية التابع للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي.

3 نقلا عن: أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص 51.

من آراء معادية للطبقة العاملة وللروح الحزبية البروليتارية والماركسية اللينينية[...] إن أنصار الماركسية "التعددية" أو "المتعددة" يهاجمون علنا أو بأساليب ملتوية الأطروحة القائلة إن الماركسية اللينينية مذهب كوني، أممي"[1]، ومن خلال هذا النقد الذي يصف غارودي بـ "التحريفي"، وردود غارودي على هذه الانتقادات واصفا أصحابها بـ "الحرفيين" و"التحريفيين" تارة، وبـ "خونة فكر ماركس" تارة أخرى، يتضح لنا مدى اتساع الهوة بين غارودي والماركسيين الأرثوذوكسيين الذين عارضوا اجتهاداته وتجديده للفكر الماركسي وخاصة فكرة تعدد نماذج الإشتراكية، وفكرة انفتاح الماركسية على المذاهب الدينية والاتجاهات الفلسفية الأخرى التي يمكن أن تتقاطع معها، وفكرة تطعيم وتخصيب الماركسية بالقيم الدينية والأخلاقية والجمالية، ومجمل الأطروحات التي اشتملت عليها هذه المرحلة النقدية من حياته الفكرية والتي أطلقنا عليها بمرحلة نقد الماركسية وتجديدها، ومن أهم مؤلفاته في هذه المرحلة، كتاب"منعطف الإشتراكية الكبير"، ففي هذا الكتاب، طالب غارودي بضرورة مراجعة الماركسية، حتى وإن كانت هذه المراجعة مؤلمة[2]، واعتبر هذه المراجعة ضرورية، حتى تكون مسايرة لتطورات الواقع، يقول في هذا الصدد: "من يستطيع في هذه الشروط الراهنة لتطور الاقتصاد الأمريكي أن يفكر على نحو عقلاني بأن الإشتراكية ستقوم في هذا البلد كنتيجة لوضع رؤيوي يضطر فيه البؤس المدقع الطبقة العاملة في جملتها إلى القيام بتمرد مماثل؟"[3]، فإذن، يرى غارودي استحالة قيام ثورة عمالية (شيوعية) في مجتمع كالمجتمع الأمريكي على نحو ما جاء في المادية التاريخية لماركس، لأن ظروفا كثيرة قد تغيرت، وبهذا نلاحظ بأن غارودي قد ذهب إلى أبعد الحدود في نقده للماركسية والدعوة لتجديدها، إلا أنه مع ذلك بقي حريصا على البعد الإنساني فيها، وهو ما نلمسه في تصوره لهذا التجديد، إذ يقول: "إن مما هو ممكن على الفور هو الضغط باتجاه رأسمالية ذات غائية في الولايات المتحدة، وباتجاه اشتراكية مدقرطة [ديمقراطية] في الاتحاد السوفياتي، والبحث عن معايير جديدة، وعن طرائق (نماذج) جديدة للتنمية في العالم الثالث"[4].

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 Roger Garaudy, le grand tournant du socialisme, OP.cit, p. 15

3 Ibid. p. 63

4 Ibid. p. 309

إن أكثر ما يطالب به "غارودي" في ظل المعطيات والأوضاع الإجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة ليس الثورة على الرأسمالية وإحلال الإشتراكية محلها كما تنص على ذلك المادية التاريخية – لأن ذلك لم يعد ممكنا – وإنما الضغط على الرأسمالية من أجل تعديلها لتتخذ منحى وتوجها أكثر إنسانية وغائية بدل توجهها الحالي الذي يتميز بكونه توجها متوحشا ولا إنسانيا، إذ يقوم على نموذج معين للاستهلاك والإنتاج وهو نموذج النمو لأجل النمو، أو كما يسميه غارودي "نموذج النمو الأعمى"، وفي الجهة المقابلة، يدعو غارودي إلى ضرورة إجراء تعديل مماثل في الإشتراكية السوفياتية، حتى تتخذ شكلا أكثر ديمقراطية وانفتاحا، أي، اشتراكية إنسانية، وهذا يعني ضرورة البحث عن طريق ثالث أو طرق أخرى للتنمية بالنسبة لبلدان العالم الثالث، لأنه، لا النموذج الرأسمالي ولا النموذج الاشتراكي السوفياتي صالحان كنموذج للتنمية الصحيحة، أي، تنمية تساعد على تحقيق إنسانية الإنسان.

إن غارودي يدعو، إذن، في ظل أزمة الرأسمالية والاشتراكية السوفياتية إلى البحث عن مشروع حضاري بديل، وهو ما أكد عليه في كتابه "البديل" (l'alternative) الصادر عام 1972م والذي ينم عنوانه عن موضوعه وهو البحث عن طرق أخرى لتغيير العالم والحياة، تكون بديلة للطرق التقليدية، ليس فقط طرق الرأسمالية والشيوعية، بل وطرق الإيمان والدين أيضا، لأنه كما يقول: "مجتمعنا في سبيله إلى الانحلال، فلا غنى عن تحويل جوهري، ومثل هذا التحويل لا يمكن أن يتم بالطرائق التقليدية، وأزمة بمثل هذه الضخامة تتطلب، كيما تحل أكثر من ثورة، تتطلب تغييرا جذريا لا لنظام الملكيات وهياكل السلطة فحسب بل أيضا لبنى الثقافة والمدرسة، الدين والإيمان، الحياة ومعناها"[1].

إن هذا المشروع الحضاري الثوري يذكرنا بذلك المشروع الذي نادى به هربرت ماركوز، الذي رأى بدوره أن طرق التنمية السائدة والمتمثلة في الرأسمالية والاشتراكية، قد أفضت إلى أزمة إنسانية تتضح ملامحها فيما أسماه بالإنسان ذو البعد الواحد[2]، وقد أداه ذلك إلى وضع نظرية جديدة تمثل تعديلا للرأسمالية والشيوعية على حد سواء

---

1 غارودي، البديل، مصدر سابق، ص 7.

2 هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر. جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

وذلـك بمـا يتوافـق مـع التطـور الـذي بلغتـه المجتمعـات الصـناعية المعاصـرة، كمـا أن التعديلات التي طالب بها غارودي فيما يخص دمقرطة الإشتراكية تتفق مع ما جاء في كتـاب "الثـورة شـيء آخـر" لأرنسـت فيشـر، الـذي جـاء فيـه: "إن مطلـب ممارسـة الدكتاتوريـة، سـواء أسميـت دكتاتوريـة البروليتاريـا، أم دكتاتوريـة التربيـة، أم غـير ذلـك يشجع الميول الدكتاتورية، ويشمل الميول الديمقراطية"[1].

إن ما يميز انتقادات غارودي للماركسية، هو أن الهاجس الإنساني كان الخلفية الأساسية لهذا النقد، فقد لاحظ أن المنحى الذي سلكه الاتحاد السوفياتي، منذ عهد ستالين، لا يختلف عن المنحى الرأسمالي من حيث بعده اللاإنساني، وطالما أن الأمر كذلك، فربما لا يستحق هذا النموذج أن نسميه اشتراكية، وهذا ما يؤكده غارودي في قوله: "إن بعض الأنظمة قد يشكل خطورة كبيرة بنجاحه أبعد من الخطورة التي تنتج عن فشله، ويتمثل هذا النظام في النمط الغربي في التقدم والنماء سواء يعبر عنه رأسمالية تفرز الاستعمار والحروب والأزمات الداخلية المميتة، أو اشتراكية سوفياتية تضطهد شعبها، وتستغل العالم الثالث وتتسابق إلى التسلح الرهيب والسيطرة، ذلك لأنهم في الإتحاد السوفياتي يتبنون النمط ذاته، ولنتذكر شعارات ستالين، ومن بعده خروتشوف التي تركز على حتمية اللحاق بالرأسمالية وسباقها، وفي الحقيقة لا أدري أي نوع من الإشتراكية هذه؟ هل تهدف إلى إثبات أن الرأسمالية أفضل من الرأسماليين القائمين عليها؟ لأنني عبرت عن اعتقادي بأنه في ظل هذا النمط من التوسع والنماء يستحيل إقامة بناء اشتراكي، وأن الإتحاد السوفياتي ليس اشتراكيا بحال من الأحوال، وأن الإشتراكية ليس لها وجود في أي مكان في العالم"[2].

لقد انحرفت الإشتراكية في منظور غارودي عن غايتها الإنسانية التي وجدت من أجلها، وهي تحرير الإنسان من كل أشكال الظلم والاستغلال والقهر والاغتراب، وذلك بسلوكها نفس أسلوب النمو الذي سلكته الرأسمالية النقيض المفترض للاشتراكية، هذا في المجال الاقتصادي، وأما في المجال السياسي فقد نحت الاشتراكية السوفياتية منحى دكتاتوريا على شاكلة الأنظمة الشمولية الكليانية القمعية، وهكذا،

---

1 ارنست فيشر، الثورة شيء آخر، ص 43، نقلا عن: أحمد أبو المجد، غارودي...، ص ص (52 – 53).

2 مجلة الأمة القطرية، مرجع سابق، ص 67.

يرى غارودي أن "الهاجس السوفياتي بـ "اللحاق" بالغرب، وبجعل الاتحاد السوفياتي قوة صناعية وعسكرية عظمى، جعل الغاية الإنسانية للاشتراكية تتبخر: فصار النماء أولوية الأولويات وغاية في حد ذاته، والمخطط الذي كان يهدف عند ماركس إلى انتزاع اقتصاد من غابة المنافسات والمجابهات، وإلى تكييفه وفقا للأهداف الإنسانية صار من ستالين إلى خروتشوف وبريجنيف إدارة متمركزة وبيروقراطية تخنق مبادرات القاعدة، لكي تحافظ على كل قرارات القمة، وتفرض خضوعا أعمى على كل المراتب وأحيانا تفرض عليها طاعة دموية"[1].

ومن خلال هذا النقد يتضح لنا بأن فلسفة غارودي تقوم على الدعوة إلى اشتراكية إنسانية وديمقراطية وهو ما أكد عليه في كتابه "الحقيقة كلها" عقب "أحداث براغ عام 1968" حيث أعلن أن هذه الأحداث إنما جاءت لتؤكد انحراف الإشتراكية السوفياتية عن مبادئها الأصلية، فقد بين غارودي بأن الغزو السوفياتي لتشيكوسلوفاكيا لم يكن الهدف الحقيقي منه "مكافحة الثورة المضادة (التي كانت عاجزة في ذلك الحين والتي صنع منها الاتحاد السوفياتي وحده ظاهرة جماهيرية)، بل مكافحة مفهوم عن (الإشتراكية الإنسانية الملامح) كان الشيوعيون التشيكيون ينادون به. وكان الهدف الحقيقي للغزو والاحتلال هو إعادة الستالينية الجديدة"[2].

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهها للماركسية، إلا أنها، في نظره، لا تعني بحال من الأحوال خروجه عنها أو انحرافه عليها بقدر ما تمثل تقويما وتجديدا لها، نظرا لانحرافها عن مسارها الصحيح، وهو المسار الإنساني الذي عبرت عنه فلسفة ماركس، حيث أعلن غارودي عقب طرده من الحزب الشيوعي الفرنسي، إثر نشر كتابه "الحقيقة كلها"، قوله: "حتى إذا بلغ الأمر حد اتخاذ إجراء الفصل ضدي، فلست أملك لكائن من كان سوى هذه النصيحة: إذا كنت تحب المستقبل فانتسب إلى الحزب الشيوعي"[3]، أي أن غارودي بقي متمسكا بالماركسية وتحديدا بالماركسية الإنسانية، التي هي في نظره الماركسية الحقة، وأما ما يعتبره خصومه ثوابت مقدسة فلا يعدو أن يكون، في نظره، تعبير عن نزعة ماركسية أرثوذكسية دوغمائية تتنافى مع

---

1 غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص 33.

2 أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص 58.

3 p. 77 Roger Garaudy, toute la vérité, éd. Bernard grasset, paris, 1970,

روح فلسفة ماركس، حيث يقول في ذلك: "والمشكلة حين نرجع إلى غرامشي، مثلها حين نرجع إلى ماركس أو إلى لينين أو إلى ماوتسي تونغ، ليست أن نردد صيغهم باسم "أورثوذوكسية"، اسمها الحقيقي هو الدوغمائية، وإنما أن نستخدم مناهجهم فاعلين بالنسبة إلى عصرنا وبلادنا ما فعلوه هم بالنسبة إلى عصرهم وبلادهم، وأن نطور تحليلاتهم من خلال إعادة التفكير فيها في ضوء ظروف جديدة جذريا، وأن نتبصر بتجاربهم مع ما يترتب على ذلك من تعديلات ضرورية"[1]، فمن خلال هذا النص، يحدد غارودي منهجه في فهم الماركسية، الذي يرى فيه إغناء لها، إذ يعمل على تحيينها باستمرار، كي تغدو صالحة لكل زمان ومكان، فكيف ينظر خصومه من الماركسيين إلى ذلك؟

إن النقد والتجديد الذي قام به غارودي يمثل، في نظر الماركسيين "المحافظين" انحرافا وردة ولا صلة له بالماركسية في شيء، ومن هؤلاء "فيدوسييف بيوتر" الذي يقول في هذا الصدد: "من المعلوم الذي لا يحتاج إلى بيان أن التصورات التحريفية عن اشتراكية ديمقراطية، إنسانية... الخ، التي ينادي بها غارودي تعكس وتخدم مصالح المثقفين البرجوازيين"[2]، ويقول: "إن تصورات روجيه غارودي وأرنست فيشر، وغيرهما من التحريفيين، تلك التصورات التي يزعم أنها جديدة تتلبس طابعا انتهازيا يمينيا وبرجوازيا، أما من وجهة النظر المنهجية فسنلاحظ تلفيقيتها وتذبذبها المتواصل بين المادية والمثالية واستبدالهما الجدل بالميتافيزياء في أحيان كثيرة"[3]، وهذا النقد يتكرر مع ماركسي عربي آخر هو "طيب تيزيني" بمناسبة تقييمه لعدد من أطروحات غارودي التجديدية، ومنها أطروحة "واقعية بلا ضفاف"، وأطروحة الحوار المسيحي الماركسي، وتعدد نماذج الاشتراكية وغيرها من الأطروحات التجديدية، فمثل هذه الأطروحات تعبر في نظر تيزيني عن موقف تلفيقي برجوازي وليبرالي، وهي حسبه، لا تمت بصلة للفكر الماركسي بل إنها تتعارض معه تعارضا صريحا[4]، وينتقد "حسن حنفي" من

1 غارودي، البديل، مصدر سابق، ص 162.
2 نقلا عن: أحمد أبو المجد، غارودي...، مرجع سابق، ص 61.
3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
4 طيب تيزيني، غارودي بعد الصمت، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1983، ص 11، ص 27، ص 37 وغيرها.

جهته غارودي في محاولته لتجديد الماركسية، بحيث يرى في هذه المحاولة انتهاكا وتجاوزا صارخا لمقولات الفكر الماركسي[1].

ومن خلال هذا النقد يتضح لنا بأن الكثير من الماركسيين قد رفضوا تجديد غارودي للفكر الماركسي، معتبرين ذلك انحرافا عن هذه الفلسفة وانتهاكا لها، بل أكثر من ذلك، فإن معظم أطروحاته التجديدية قد صنفت في خانة الفكر البرجوازي والليبرالي، وهو ما يؤكده "طيب تيزيني" في قوله: "إن غارودي، في نظريته حول "التعدد النظري" يكمل الخط الذي بدأه على نحو أولي في نظريته حول "واقعية بلا ضفاف": إنه في الحقيقة انفتاح على العالم، كل العالم، ولكنه انفتاح لا يبقي على "المنطلق" في شيء، ذلك لأنه انفتاح تلفيقي عاجز أمام سيل التحولات التي تجري في المجتمع الصغير (فرنسا) والمجتمع الكبير (العالم)، انفتاح مترع بالأوهام الليبرالية الفوضوية الساذجة. وبالطبع لن يكون لهذا الانفتاح مستقبل، على الأقل ضمن النظرية التي يكافح غارودي ضدها وباسمها نفسها"[2].

إن هذه الاتهامات تبدو انفعالية ومبالغ فيها، في نظرنا، ذلك أن أقوال غارودي الصريحة تظهر مدى وفائه للماركسية الأصيلة والحية وتمسكه بها كفلسفة للمستقبل، فما قام به لا يعد انحرافا بقدر ماهو تجديد، ومن هنا، فبخصوص قضية تذبذب فلسفته بين المادية والمثالية واتخاذه الميتافيزيقا بديلا للجدل، فهذا ما لا يمكن إنكاره حتى من طرف غارودي نفسه الذي ما فتئ يلح على ضرورة تخصيب الماركسية وتطعيمها بالدين وبالقيم الجمالية والأخلاقية، وهذا بالنسبة إليه لا يتنافى مع جوهر الماركسية ومبادئها الأصيلة، بقدر ما يساهم في تخصيبها ويساعد على تحقيق غايتها الإنسانية، وهذا العمل يدخل في صميم تجديد الماركسية الذي قام به لأجل تحقيق مشروعه الإنساني، وفيما يخص مسألة الحوار بين المسيحيين والشيوعيين، فإنه يرى بأن "هناك أملا كبيرا مشتركا بين ملايين المسيحيين في العالم وبين ملايين الشيوعيين: وهو بناء مستقبل دون أن نضيع شيئا من ميراث القيم الإنسانية التي جاءت بها منذ ألفي عام"[3].

---

1 حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987، ص 167

2 طيب تيزيني، غارودي بعد الصمت، مرجع سابق، ص 37.

3 غارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، مصدر سابق، ص 360.

إن قضية الحوار المسيحي الماركسي بالنسبة لغارودي، ليست قضية تحالف سياسي استراتيجي فقط للوقوف في وجه الرأسمالية وغيرها من الأنظمة غير الإنسانية، بل هي قضية ضرورية سواء بالنسبة للمسيحية التي تفتقد إلى البعد الثوري وبعد الجماعة، أو بالنسبة للماركسية التي تفتقد إلى بعدي الذاتية والتعالي وهو ما يحتم عليها الحوار مع المسيحية فضلا عن فلسفة القيم (الفن والجمال) وهو ما يؤكده في قوله: "لعل الحجر الأساس لقدرة الماركسي على تفهم الماركسية وتنظيمها بصورة حية هو موقفه تجاه الإبداع الفني والحوار مع المؤمنين"[1]، وإذا كان المقصود بالمؤمنين هنا المسيحيين تحديدا، فإن غارودي في مرحلة لاحقة يوسع دائرة الحوار هذه لتشمل بقية الأديان والحكم كالإسلام والهندوسية وغيرها، فهذا الحوار سيساهم حسبه في الإخصاب المتبادل، الذي بدونه لا تتحقق الأبعاد الإنسانية للإنسان، وهو ما أكد عليه في كتابه "ماهي الأخلاق الماركسية؟"، فبعد أن قارن بين الأخلاق البرجوازية والأخلاق المسيحية والأخلاق الإشتراكية، حيث تبين له أن الأخلاق المسيحية مهما تكن جميلة وبراقة فإنها متعارضة والواقع، فقد علمت المسيحية للإنسان الحب بينما نجد الرأسمالية قائمة على الأنانية، لأن المزاحمة قانونها، وعلى الفساد لأن إفساد الإنسان للإنسان قانونها، واليوم الأحد يتساوى أمام الله العامل ورب العمل، ولكن ما أن يجتازا عتبتها حتى يجدا العلاقات الطبقية بانتظارهما. أما في المجتمع الاشتراكي فالحب ليس فقط قانونا أخلاقيا بل هو موضوعي أيضا، ذلك لأن الماركسية تعارض كل أخلاق قائمة على ادعاء تحلل الطبيعة البشرية، أو على الخطيئة الأصلية أو على حرية الفرد الوجدانية والتعيسة في عالم الاغتراب والملكية الخاصة، كما أنها تعارض كل أخلاق تنادي بالخضوع للشر، أو تنادي بتمرد يائس، بل تقوم على يقين الإنسان بخلق ذاته من عمله، وليس هذا اليقين اختياريا، بل هو من أساس المعرفة المادية للتاريخ الإنساني الذي يصنع من الإنسان طليعة العالم الحي ومغير الطبيعة[2]، ومن خلال هذا الموقف وغيره، يتضح لنا بأن غارودي ظل وفيا للماركسية رغم تأكيده على انفتاح الماركسية على القيم الدينية والأخلاقية والجمالية، فلم يتحول بذلك إلى فيلسوف مثالي تأملي ميتافيزيقي، طالما أنه لا يريد من وراء ذلك غاية ميتافيزيقية على

1 غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 228.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شاكلة ما نجده في فلسفة الأخلاق المثالية والدينية التي تنشد الجزاء الأخروي أو الفردوس السماوي، فهو، على خلاف الفلاسفة المثاليين واللاهوتيين، يدعو – على الأقل في المرحلة الماركسية من حياته – إلى أخلاق عملية موضوعية من شأنها أن تساهم في مقاومة الشر الناجم سواء عن الدين الأفيون أو عن الرأسمالية، أخلاق ترفض الظلم والاستغلال والحرية الفردية المطلقة ترفض قانون الغاب، والطبقية وكل القيم السائدة في المجتمع الرأسمالي، وفي مقابل ذلك، تعمل هذه الأخلاق على تحقيق كرامة الإنسان وإنسانيته، حتى ينعم بالسعادة ليس في العالم الآخر ولكن في الحياة الأرضية الواقعية التي يحياها (الفردوس الأرضي)، فهل بعد هذا يمكن القول مع "فيدوسييف بيوتر" أو "تيزيني" غيرهما من الماركسيين "الأرثوذوكسيين"، أن غارودي تحريفي أو مرتد، على الأقل في هذه المرحلة الماركسية من حياته؟

خاتمة

في خاتمة هذا المقال، وكإجابة على السؤال الذي انطلقنا منه، يمكننا القول قطعا، بأن غارودي لم يكن هدفه من تجديد ونقد الماركسية تحريفها أو تجاوزها والارتداد عنها، كما يتأكد من أقواله التي أعلن فيها وفاءه للماركسية والتزامه بها، مع الاحتفاظ لنفسه بحق تأويلها وفهمها، فهما رأى فيه خصومه تحريفا لها وارتدادا عنها.

لقد كان هدفه تجديدها بعد ذلك الانحراف والجمود الذي أصابها جراء بعض التأويلات والممارسات، فهذه المراجعة النقدية بدت له، كما لغيره من دعاة التجديد والمراجعة، ضرورية وتصب في مصلحة هذه الفلسفة، من أجل تجاوز الأزمة التي آلت إليها، وإذا سلمنا مع بعض الماركسيين من دعاة التجديد بأن النص الماركسي يحمل في ذاته الإمكانية لإعادة القراءة والتأويل، بل للتجديد والنقد، بالنظر إلى كون الماركسية فلسفة نقدية، ومنهج للمبادرة قبل أن تكون مذهبا ونسقا مغلقا، فضلا عما يشوبها من نقائص وأخطاء وقع فيها ماركس لسبب أو لآخر، إذا سلمنا بذلك، فإن النقد الذي قام به غارودي للماركسية يبدو أكثر من مشروع بما ينفي عنه تهمة التحريف أو الخيانة والارتداد، بمعنى أن النقد الذاتي يبدو ضروريا ويخدم الفكر الماركسي كما أي فكر آخر يريد لنفسه الحياة والديمومة، ويبقى مع ذلك الإشكال قائما حول حدود

هذا النقد بين الماركسيين أنفسهم، طالما أنه لا يوجد معيار للتمييز بين ماهو ثابت ومتغير في الفلسفة الماركسية نستطيع من خلاله أن نحدد حدود هذا النقد ونحاكم صاحبه، وهو إشكال مطروح اليوم حتى على صعيد نقد الفكر الديني الذي يتكئ على النص المقدس.

-4-

المنعطف اللغوي

الكلام واللغة في الفلسفة الماركسية

(باختين أنموذجا)

بن الدين بخولة

باحث من الجزائر

"كل ملفوظ حي، يعود، دلاليا، إلى لحظة تاريخية، داخل وسط اجتماعي محدد،

لا يمكن أن يغيب عن لمس الآلاف من الخيوط الحوارية الحية المنسوجة من قبل

الوعي الاجتما–إيديولوجي حول موضوع هذا الملفوظ، والمشاركة الفعالة في الحوار"

باختين

يعد (ميخائيل باختين) من الرواد في مجال فلسفة اللغة، وخاصة في محاولة توظيف المبدأ اللساني في تحليل الخطاب الروائي، وذلك في كتبه الشهيرة "الكلمة في الرواية" و"الخطاب الروائي" و"شعرية دوستوفسكي"، حيث استطاع أن يرسي دعائم التحليل الأسلوبي للرواية في أرضية محكمة البناء نظريا وتطبيقيا، ويربط المبدأ الحواري (تعدد الأصوات) بأنماط التعبير المختلفة. وهي القضية التي يتأسس عليها السؤال المنهجي لهذه المداخلة: كيف يصطنع ويوظف المفاهيم النظرية والإجرائية لرصد بنية تمظهر الصوت لغويا؟

من جهة أن الصوت كلغة في الخطاب الروائي، هو صوت الراوي وصوت الشخصيات، وهما صوتان مختلفان، لأن الرواية عند (باختين) عالم واسع متعدد

الأساليب والألسن والأصوات، تنطوي على وحدات لسانية غير متجانسة يجعلها جديرة بالدرس والتبصر، وتنشأ عن هذا الأسئلة المحورية للمداخلة والتي تشكل أهداف الدراسة: كيف يتجلى المبدأ اللساني في دراسته للخطاب الروائي؟

ما هي خطوات وإجراءات التحليل الأسلوبي للرواية وفق رؤية (ميخائيل باختين)؟

وتكون الإجابة هي عرض ومناقشة لرؤية (مخائيل باختين) رائد التحليل الأسلوبي للرواية، مبينة كيف وظف المبدأ اللساني في التأسيس لمشروعه النقدي الذي يعد من القواعد التي بني عليها النقد المعاصر، والتفكير اللساني الدراسات المعاصرة.

والشكلية مدرسة رائدة بزغت في العهد القيصري ثم تألقت في العهد السوفييتي تحت حكم لينين، حيث انتشرت حمى ودعاوى التحديث التي اجتاحت الدولة الحديثة لتعوي ومن المعلوم أن مدرسة (الشكليين الروس) ظهرت في روسيا بين عامي 1915 و1930، ودعت إلى الاهتمام بالعلاقات الداخلية للنص الأدبي، واعتبرت الأدب نظاماً ألسنياً ذا وسائط إشارية (سيميولوجية) للواقع، وليس انعكاساً للواقع. واستبعدت علاقة الأدب بالأفكار والفلسفة والمجتمع. وقد طورت البنيوية بعض الفروض التي جاء بها الشكليون الروس.

وعلى الرغم من أن حركة (الشكليين الروس) ازدهرت بين عامي 1915 و1930 فإن أفكارها لم تصل إلى أوربا إلا بعد خمسة وثلاثين عاماً، حين ترجمها (تودوروف) إلى الفرنسية عام 1965 فأصبحت أحد مصادر البنيوية الفرنسية. كما أصبح (ميخائيل باختين) مرحلة انتقالية بين الشكليين والبنيويين. وكان قد وضع كتابه (رابليه) عام 1904 وكتابه (شعرية دستويفسكي) عام 1929، وقد أعيد طبع الكتابين في الاتحاد السوفييتي في الستينات من القرن العشرين. ثم ظهر كتابه (رابليه وعالمه) عام 1968. وكان له تأثيره الحاسم في وضع قوانين للسرد، وبخاصة اكتشافه تعدد الأصوات (البوليفونية) في الرواية. وخلّف ذرية كما خلّف بروب ذرية أيضاً.

هكذا ذاعت أو انتشرت هذه الحركة النقدية التي جعلت الفنان أو الأديب صانعا للكلمات والصياغات غير أنها تعرضت – خلال عمرها القصير لضغوطات شتى – تمثلت بداية في الاضطهادات السياسية المريرة التي أقامتها عليها الحكومة

الروسية حيث أرغمتها على الاندماج مع الواقعيين الاشتراكيين، في منظمة موحدة أعطية لها سلطة الحزب الكاملة لوضع أبعاد السياسية النقدية والأدبية.

وهذا ما عبر عنه الدكتور صلاح فضل قائلا: «إن هناك من النقاد المتسرعين من يرى في الشكلية الروسية مظهرا من مظاهر الانحلال البرجوازي في مجتمع الثورة متعللا ببعض مبادئها اللاسياسية التي كانت تدعو إلى الفن الخالص. وبما كان يدعو إليه أحد قادتها وهو شلوفسكي في المرحلة الأولى من تخليص الفن وتجريده السياسي المباشر»[01].

في حين أن الأمر لم يقتصر على النقاد فقط بل تعداه إلى الرئيس السوفييتي، الجديد ستالين، فبعد تقلده الحكم عام 1924 بعد لينين قام بفرض سيطرته عن طريق وضع نهاية للتناقض القائم بين مبادئ الشكلية الروسية وبين الماركسية، لأنه كان يشك في أهداف الشكلية الروسية التي قد تحمل في طياتها ميولا ارستقراطية، بعكس الواقعية الاشتراكية التي كثيرا ما وضعت الأدب في خدمة أهداف الدولة السوفيتية، ومن ثم فانه "لم يكن أمام زعماء الشكلية اتجاه الهجوم العنيف إلا أحد الأمرين: إما الصمت المطلق والرضا بالموت الأدبي نهائيا، وإما الاعتراف الصريح بخطئهم في التحليل الأدبي وإعلان التوبة النصوح، ولم يغفر لهم في هذا المجال إنهم كانوا قد اخذوا يهتمون بالجانب الاجتماعي في الأدب على طريقتهم واضطر أكثرهم تطرفا في الدعوة إلى مبادئ النظرية الشكلية "إلى نقد نفسه واتهام مبادئ الأبوجاز بالعقم ومجافاة الصواب واعتبارها شيئا ينتمي إلى الماضي" [02].

وهذا يعني أن الشكليين قد اضطروا إلى وضع البعد الاجتماعي في الاعتبار، غير أن هذا قد أنتج قبل أن تنتهي الحركة الشكلية حوالي عام 1930 - نتيجة الرفض الرسمي لتوجهاتها بعضا من أفضل أعمال هذه الفترة، خصوصا كتابات مدرسة باختين (Bakhtin) التي عدلت من مسار المدرسة الشكلية حيث جعلتها تزاوج بين الشكلية والماركسية ومن مؤسسيها: ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin)، ويقل ميدفيدف (Pavel Medvedev)، وفالينتين ولوشينوف (Valentin Voloshinov) «ولقد ظلت هذه المدرسة شكلية في اهتمامها بالنسبة اللغوية للأعمال الأدبية، ولكنها تأثرت تأثرا عميقا بالماركسية في إيمانها بأن اللغة لا يمكن فصلها عن الإيديولوجيا...

ولكن نظرة مدرسة باختين إلى الأدب تتباعد عن الفرضيات الماركسية التقليدية حول الإيديولوجيا، لأنها ترفض معالجة الإيديولوجيا، بوصفها ظاهرة ذهنية خالصة تنشأ انعكاسا للبنية التحتية المادية (الواقعية) الاجتماعية والاقتصادية، فالإيديولوجيا لا تنفصل عن وسيطها اللغة في مدرسة باختين» [01].

لقد أتيح لباختين أن يكون أعظم متفحص لأسرار الكلام الإنساني. ذلك الكلام الذي، إذا ما نظر إليه في بعده التوليدي، ألفيناه قوة نابذة وجاذبة في نفس الآن. فباختين هو الذي أبرز أن الذات الإنسانية كائن حواري إلى حد بعيد. ولكن الذات المتكلمة التي تتحاور باستمرار مع الآخر، حتى في لحظات الصمت، هذه الذات تعتبر مركز وهْمٍ وخيال تأتي اللغة لكي تُخلخِله وتُفْقِدَه التوازن، فيعيش زمن انفلات كلمته ولحظات استعادتها. لقد أتيح لباختين أن يكون أعظم متفحص لأسرار الكلام الإنساني. ذلك الكلام الذي، إذا ما نظر إليه في بعده التوليدي، ألفيناه قوة نابذة وجاذبة في نفس الآن. فباختين هو الذي أبرز أن الذات الإنسانية كائن حواري إلى حد بعيد. ولكن الذات المتكلمة التي تتحاور باستمرار مع الآخر، حتى في لحظات الصمت، هذه الذات تعتبر مركز وهْمٍ وخيال تأتي اللغة لكي تُخلخِله وتُفْقِدَه التوازن، فيعيش زمن انفلات كلمته ولحظات استعادتها.

إن المظهر الآخر المهم لمشكلة الإيديولوجيا في النسق النقدي لدى باختين هو ذاك المتصل بالعلاقات بين الفعل الجمالي في بعده المعرفي، وبين إشكالية القيم. فهناك فرق مهم، من جهة، بين التأملات الدقيقة والبارزة حول المضمون القيمي للواقع المعيش وكذلك حول المساهمة القيمية في أحداث الواقع[1]؛ ومن جهة أخرى بين الطريقة القَبْلية والوثوقية التي تطبع تناول الإيديولوجيا في <الماركسية وفلسفة اللغة

من هنا يطرح هذا السؤال، وهوالشق الثالث للمشكلة، مَن منهما كان بحاجة إلى ماركسية كهذه ورؤية للإيديولوجيا من هذا القبيل؛ فولوشينوف أم باختين؟

سنة 1929. وهذه السنة ليست بدون دلالة في تاريخ الاتحاد السوفييتي (د). فالبرغم من التحذيرات التي أوصى بها لينين، فإن الشبح الستاليني كان قد استشرى منذ خمس سنوات. وهي السنة نفسها التي ستشهد طرد تروتسكي، واتساع عملية تأميم الأراضي، مثلما ستزداد حدَّةُ الحملة الإيديولوجية اتساعا. وسيقوم ستالين

السكرتير الأول بإدانة الثورة الدائمة.[1] إن كل هذه الوقائع تشكل سياقا إيديولوجيا – سياسيا ملائما لانتشار النزعة التبسيطية.

وإذاكان كتاب (الماركسية وفلسفة اللغة) في تفاصيله، كتابا مليئا بالاكتشافات والإثباتات الهامة والمقبولة، فإن أسسه النظرية بالمقابل تسير في خط مستقيم مع الخطاب التمهيدي الرسمي الذي يمنح تلك الأسس مشروعيتها. وهذه الأسس تبدو مفرطة التبسيط والوثوقية. ألم يكن هذا الكتاب كذلك نوعاً من الجواب الرسمي للموقِّعيْن عليه (باختين وصاحبه) وردّاً على مزاعم الفيلسوفين الماركسيين التحريفيين اللذين قامت صحيفة البرافدا بانتقادهما في عددها ليوم 25 يوليوز 1924 ؟[1]. هذان الفيلسوفان هما كارل كورش (Karl Korsch)وجورج لوكاش (Georges Lukàcs).

ومن هنا ينشأ، ربما، نوع من سوء التفاهم. ومع ذلك فالإيديولوجيا تظل مهيمنة على خطاب باختين – فولوشينوف. وهذه الإيديولوجيا ضرورية بقدر ما هي حتمية بحيث لا يمكن تفاديها: على أن المحتوى التصوري الأساسي للإيديولوجيا >أي الوعي الزائف< يظل مكبوتا. إن الإغراء الإيديولوجوي يصبح لعبة صعبة ومخسورة سلفا. إنها، فضلا عن ذلك، تُشَيِّئُ ما كان يستحق معالجة أكثر وضوحا مما هي عليه في القسم الأول من >الماركسية..<، ولاسيما مشكلة العلاقات بين الإيديولوجيا والإيديولوجيات من جهة، ومسألة تأليف النص وبناء العلامات الإيديولوجية من جهة أخرى. إن سيميائيات الإيديولوجيا، كما تصورها باختين وفولوشينوف، هي سيميائيات إيديولوجوية إلى حد كبير. إنها تتأصل في مجال مفهومي محدَّد ومقيَّد.

إن التفاوت بين الوعي الزائف والعرض المرآوي لقاعدة الإنتاج لهو تفاوت ذو دلالة. إنه يفتح الطريق أمام كل أنواع التقديس والتشيُّؤ. ويبدو أن باختين يَسْقُطُ بالرغم عنه في هذه الفخاخ دفاعا عن نفسه. إن كتاب >الماركسية وفلسفة اللغة< كتاب مفارِق. ففيه يجري البحث عن منهج وعن مجال كذلك، والسعي نحو ترسيخ علم للإيديولوجيات. ولكن بين باختين الأصلي الذي ألف >شعرية دوستويفسكي< ودراسات من قبيل >مشكلة المضمون ومادة التأليف والشكل في العمل الأدبي< و>الخطاب الروائي< (ر)، وبين باختين فولوشينوف مؤلف >الماركسية...< هناك فرق كبير في الأهداف والمقاصد وفي صياغة المفاهيم واتخاذ

المواقف. وإذا غضضنا الطرف لحظة عن فولوشينوف، شريك المؤلف، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التفكير في أن الخطة التي اتبعها باختين تكشف عن ضيق شديد في الأفق الإبستيمولوجي بالقياس إلى أفق المؤلِّف في الدراسات السابقة عن كتاب >الماركسية...<. وهذا الضيق في الأفق آت في تقديرنا من كون الإيديولوجيا تحمل أعراضاً مرَضية متزامنة (Syndrome) تُضْعِف كثيرا من المدى المعرفي لأقوال باختين. وهذه الأعراض المرَضية المتزامنة هي التي تضفي على الخطاب النقدي وعلى الرؤية في الإنتاج الفني طابعا إيديولوجويا مفرطاً. إن المصدر الخفي لهذه الأعراض وتبريرها الوحيد إنما هو التصور الرسمي للإيديولوجيا الذي يبدو أن باختين لم يستطع أن يتحول عنه مخافة أن يتعرض لما تعرض له لوكاش وكورش من إهانة وتحقير. فمن البديهي إذن أن لا يظهر اسماهما في كتاب >الماركسية وفلسفة اللغة<

إن الواقع الإيديولوجي هو بنية فوقية تقوم مباشرة فوق القاعدة الاقتصادية. وليس الوعي الفردي هو مهندس هذه البنية الفوقية الإيديولوجية ولكنه مجرد مستأجر يسكن البناء الاجتماعي للعلامات الإيديولوجية [1]

فقد برزت ثلاث شبكات استدلالية عند باختين

- الوعي الفردي كله إيديولوجيا.[2]
- الإبداع الفني نشاط إيديولوجي.[1]
- الكلمة ظاهرة إيديولوجية بامتياز. إنها ليست سوى تسْمية أخرى للعلامة الإيديولوجية. فكل علامة هي علامة إيديولوجية. وكل علامة سيميائية هي كذلك وبصورة حتمية علامة إيديولوجية[2].

إن كل كلمة، كما نعلم، تقدم نفسها بمثابة حَلَبَة مصغرة تتلاقى فيها وتتشابك وتتصارع النبرات الاجتماعية المتعارضة التوجه. وتظهر الكلمة على لسان الفرد بمثابة نتاج للتفاعل الحي بين القوى الاجتماعية. وهكذا فإن ما هو نفسي والإيديولوجيا يتبادلان التأثير ضمن السيرورة الوحيدة والموضوعية للعلاقات الاجتماعية.[3]

لقد كانت الماركسية إذن هي القالب المؤسّسي الذي حاول باختين أن يصب فيه إشكاليةً غايةً في التعقيد هي إشكالية التبادل بين الذاتي والاجتماعي، اللغوي والإيديولوجي، الفني والجماعي، إننا نلاحظ بشكل أفضل مما لوحظ حوالي 1929 بأننا لا نعرف ما نقوله بصورة مؤكدة عن هذا التبادل وهذا الجدل سوى ما يلي ربما:

إذا كانت الإيديولوجيات المهيمنة والإيديولوجيات الطبقية قابلة للتمييز والوصف، فإن تعبيراتها الفنية والفردية لهي غاية في التنوع، وتتكون من عناصر منفصلة، وبإمكاننا أن نتوفر على نظرية شاملة للمجتمع، وأن نرصّف أحد عشر تعريفا للإيديولوجيا[4] من دون أن نصل مع ذلك إلى حل لمشكلة الإيديولوجيا. من هنا فإن مشكلة الإيديولوجيا هي مشكلة منظور معيَّن. وهذا المنظور لا يستطيع وما ينبغي له أن يخفي المشهد في كليته. والعمل الفني لا يمكن اعتباره إيديولوجيا بصورة كلية ولا باعتباره نتاجا خالصا للإديولوجيا.

إن كل تلفظ – مونولوج، حتى عندما يتعلق الأمر بكتابة على نصب تذكاري، يشكل جزءا لا يتجزأ من التواصل اللفظي. وكل تلفظ، حتى في شكله المكتوب الجامد، هو جواب على شيء ما ويكون مبنيا في ذاته مثلما هو. وليس التلفظ إذن سوى حلقة في سلسلة من أفعال الكلام. وكل كتابة تعد امتدادا لكتابات سبقتها تجادلها وتتوقع ردود فعل متفهمة وتظل في انتظارها، إلخ... إن كل كتابة تشكل جزءا لا يتجزأ من العلم أو الأدب أو الحياة السياسية. [1]

إن الاستعمال الأمثل لباختين الماركسي يمر عبر تنْسِيب الإيديولوجيا بوصفها بنية فوقية، وعبر الاعتراف بكون الإغراء الإيديولوجِوي هو الذي يقوم في الواقع وبواسطة مفاهيم مسخَّرَة لذلك بتأكيد الحركية الاجتماعية الكامنة في الكلام الإنساني.

هذا يعني أن مدرسة باختين كانت تهتم باللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، لأن الكلمات علامات حية تشارك المجتمع ديناميته، وهي قادرة على أن تعبر عن أكثر من معنى وأكثر من دلالة تمس طبقات المجتمع المختلفة. فقد كانت الماركسية – السابقة– ترى الفن جزء من "البنية الفوقية" للمجتمع، أي أنها جزء من أيديولوجيا المجتمع... بمعنى أن الأدب عامة واللغة خاصة، لا يمكن فصلها عن القضايا الحقيقية داخل المجتمع ولاسيما القضايا الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم تكون مدرسة باختين قد نجحت في إحداث نوع من التوافق بين مبادئ الشكلية والماركسية.

فقد اختزل ميخائيل باختين كل الدراسات التي تناولت مفهوم الكلام أو مفهوم اللسان قبل ظهور كتاب «محاضرات في اللسانيات العامة» لفرديناد دي سوسير F.Saussure إلى اتجاهين[1]:

1- اتجاه الذاتية المثالية: يركز هذا الاتجاه اهتمامه على فعل الكلام أو الإبداع الفردي بوصفه أساسا للسان. وما قوانين الإبداع اللغوي سوى قوانين فردية - نفسية، وتنحصر المواقف الأساسية لهذا الاتجاه في الاقتراحات الأربعة التالية:

ا- اللسان نشاط، سيرورة بناء إبداعية متواصلة (طاقة فاعلة energia) تتجسد في أفعال الكلام الفردية.

ب - إن قوانين الإبداع اللغوي في جوهرها قوانين فردية - نفسانية.

جـ - الإبداع اللساني إبداع معقلن مشابه للإبداع الفني.

د- تبدو اللغة، باعتبارها نتاجا ناجزا (eregon)، نظاما قارا جاهزا للاستعمال.

ومن بين اللغويين الذين أرسلوا دعائم هذا الاتجاه، نذكر على سبيل المثال فيلهلم هامبولدت W.Von Humboldt وأ. أ بوتبينا Potebina وتلامذته، ثم طورته فيما بعد مدرسة فوسلر Vossleer (الفيلولوجيا المثالية) التي ترفض رفضاً قاطعا الاتجاه الوضعي في اللسانيات (اللسانيات ناتجة عن الفعل النفسي الفسيولوجي)، وتقر بأن الفعل الإبداعي الفردي يشكل الظاهرة الأساسية والواقع الأساسي للسان، لأنه يعمل على تغيير وتنويع صيغه وأشكاله المجردة، ويتعلق بالتنفيذ الأسلوبي.

2- الاتجاه الموضوعانية المجردة: يرتكز هذا الاتجاه على النظام اللغوي، أي ما يتعلق بالصيغ الصوتية والنحوية والعجمية للسان. وَحَدّ اللسان جماع من السمات المتماثلة في التلفظات كلها، والضامنة لوحدانية نسقه وفهم الجماعة البشرية له ويرتكز هذا الاتجاه على الاقتراحات التالية:

أ - اللسان نظام ثابت من الأشكال اللسانية الخاضعة لمعيار يتسلمه الوعي الفردي، كما هو بكيفية إجبارية.

ب -إن قوانين اللسان في جوهرها، قوانين لسانية من نوع خاص تقيم روابط بين الأدلة اللسانية داخل نظام مغلق، وتكتسي صبغة الموضوعية بالنسبة إلى كل وعي ذاتي.

ج - لا علاقة للروابط اللسانية الخاصة بالقيم الأيديولوجية. كما لا يوجد أي حافز أيديولوجي في أساس الوقائع اللسانية.

د – ليست أفعال الكلام الفردية بالنسبة إلى اللسان سوى انحرافات أو تنويعات عارضة بل مجرد تشويهات لصيغ معقدة. لكن أفعال الكلام هي التي تفسر التحول التاريخي الذي يحدث في صيغ اللسان. ولا توجد بين نظام اللسان وتاريخه علاقة، إذ إنهما غريبان عن بعضهما.

التحليل السوسيولوجي للخطاب عند باختين:

يربط باختين M.Bakhtine نظرية التَّلفظ بمستويات التركيب، لأن كل تحليل للخطاب في تصوره تحليل لمتن التلفظ الحي. وهو سمة من السمات المحسوسة لأفعال الكلام كما أنه يلاحظ قصور اللسانيات في احتواء موضوع التلفظ، ويبدو هذا لعجز اللساني واضحا في الاهتمام بالجملة وعدم الاقتراب من الخطاب. إن اللساني يشعر بارتياح أكثر وسط الجملة، وكلما اقترب من تخوم الخطاب من (التلفظ) العام، فهو ليس مسلحا لتناول الكل، ليس من بين مقولات اللسانيات مقولة تصلح لتحديد الكل. والواقع أن المقولات اللسانية لا يمكن تطبيقها في حالتها هذه إلا داخل (التلفظ)" [1]

إن الخطاب في مفهوم باختين يعيد مسألة خطاب الآخرويتجسد في الخطابات اللسانية (خطاب مباشر، خطاب غير مباشر، خطاب غير مباشر حر)، لهذا يراهن على المنهج الاجتماعي في اللسانيات، وضرورة تفسير واقعة خطاب الغيرتفسيرا سوسيولسانيا ويعرف الخطاب المروي بأنه "خطاب في الخطاب، وكفظ في التلفظ، .. لكنه في الوقت ذاته خطاب عن الخطاب وتلفظ عن التلفظ. كم وإذا كان اللسان ثابتا ونهائيا، فإن الخطاب بمجال الإبداع ومراعاة السياق وما ينتج عنه من قيم جديدة للوحدات اللسانية.

إن تعدد مفاهيم الخطاب يجعل تحليله يعارض اعتبار الجملة الوحدة اللسانية النهائية، كما يجعل مناهج تحليله متعددة. فهناك المقاربة المعجمية لمجموعة المدرسة العليا بباريس، والمقاربة التركيبية الهاريسية القائمة أساسا على مبدإ التوازي وتقسيم النص إلى وحدات تظهر في سياقات متماثلة. ومن مناهج تحليل الخطاب المقاربة التلفظية ومقاربة نحو النص ثم مقاربة تداخل الخطابات والحوارية ضمن ما يعرف بدائرة أوحلقة باختين.[2] أنه يتمتع باستقلاله البنيوي والدلالي [3].

وتحليل الخطاب هو ذلك الجانب من اللسانيات الذي يحدد القواعد التي تحكم عملية إنجاز متوالية من الجمل. والأصل في هذا، التمييز الذي أقامه سوسير بين اللسان والكلام. فقد جعل الكلام محكوما بالصدفة والفردية وغير خاضع لدراسة محكمة، وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بلسانيات اللسان دون الكلام الذي سيصبح موضوع الدراسات اللسانية فيما بعد.

لقد كانت اللسانيات، قبل تحليل الخطاب تشتغل بالملفوظات المجموعة في نصوص والقابلة للتحليل، في حين كانت قواعد الخطاب، أي دراسة السيرورة الخطابية التي تسوغ تسلسل الجمل، مرتبطة بنماذج ومناهج أخرى، وخاصة المنظور الذي يأخذ بعين الاعتبار المتكلم كالتحليل النفسي [1]

"كيف ندرك، في الواقع خطاب الغير؟ كيف تحس الذات المتلقية، في وعيها بتلفظ الغير، هذا الوعي الذي يعبر بواسطة الخطاب الداخلي؟ كيف يستوعب الوعي الخطاب بفعالية، وما هو التأثير الذي يمارسه الخطاب على توجيه الكلام الذي يلفظ به المتلقي من بعد؟ "[2] لقد طورت هذه المفاهيم تحليل الخطاب الروائي ووثقت الصلة بين اللسانيات والتحليل السوسيولوجي. ونجد تحديدا لأنماط الحوارية في الرواية لدى باختين وتتصل في التهجين والعلاقة المتداخلة ذات الطابع الحواري بين اللغات والحوارات الخالصة

وانطلاقا من هذا التصور وجه باختين نقدا للأسلوبية، وقدم قراءة لتاريخ الأساليب من منطلق سوسيولوجي.

1 – الوثوقية السلطوية (العصور الوسطى) وتتميز بالأسلوب الفخم السطري وغير مسند إلى شخص في بث خطاب الغير.

2- الوثوقية العقلانية (القرنان 17 و18) وتتميز بالأسلوب السطري الأدق والأرق والأوضح.

3- النزعة الفردية الواقعية والنقدية (نهاية القرن 18والقرن19) وتتميز بأسلوب مجازي منسق والميل إلى تسريب الخطاب المروي من خلال أجوبة وتعليقات المؤلف.

4 – النزعة الفردية النسبوية (المرحلة المعاصرة) وتتميز بإذابتها للسياق السردي.

وخصص في كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة" الفصلين الأخيرين للخطاب غير المباشر والخطاب المباشر ومتغيراتهما، والخطاب غير المباشر الحر في الفرنسية والألمانية والروسية وهي دراسة مقارنة. لقد كان ميخائيل باختين نموذجا لما ينبغي أن يسلكه اللساني لكي يتخلص من الجمود والعزلة. ولقد وجدت السيميائيات المعاصرة في مفاهيمه حول تحليل الخطاب والحوارية ما جعلها تحقق تقدما نوعيا في تحديد مسار الأبنية الجديدة لعلم مازالت تتنازعه عدة حقول معرفية.

إنّ "باختين" يشدّد على أدبيّة الرواية وعلى وظيفتها الاجتماعيّة في الآن نفسه، لكنّه لا يفصِل بين الشكل والمضمون أثناء العملية النّقدية مثلما يفعل الشّكليون حين يحتفون بالخصائص النّوعية للأدب وينصرفون عن مقاربة موضوعاته ومدلولاته الاجتماعيّة، وما يقوم به البنيويون التّكوينيون الّذين يفتّشون عن تجليات الماديّة الجدلية والتّاريخية في طيّات الكتابة الروائية رغم إقرار "غولدمان" بالطّبيعة اللّغوية للرواية واصطناعه لمصطلح "الفهم" كأداة إجرائية تسمح بمعرفة بنية النّص بوصفها بنية جمالية صغرى تُماثل ما يحدث في المجتمع، كبنية ذهنية كبرى، من صراع طبقيّ. لقد أراد "باختين" التّأليف بين نظريتيْن منفصلتيْن معرفياً ومتناقضتيْن غائياً في سبيل مقاربة أسلوبية الرواية كوحدة تندغم فيها المادة الكلاميّة ومحتواها الاجتماعي؛ إذ "إنّ الشّكل والمضمون شيء واحد داخل الخطاب الـمُعتَبَر بمثابة ظاهرة اجتماعية: هو اجتماعيّ في مجموع مجالات وجوده وعناصره، ابتداءً من الصّورة السمعية ووصولا إلى التّصنيفات الدلالية الأكثر تجريداً"[1]

نقرأ في الماركسية وفلسفة اللغة" الكلمة محمَّلة دائما بمضمون أو معنى ايديولوجي أوحدثي[2]، ذلك أن في استعماله اليومي لا تنفصل عن مضمون ايديولوجي محايث لها، بل لا تحقق استعمالها إلاّ بفضل الايدولوجيا التي تلازمها.

ليست صورة الكلمة إلاّ صورة اللغة تتقاسمان التغير والتّبدل والوجود الحي المتعدد الدلالات فمثلما أن الكلمة توجد على ألسنة الناطقين بها قبل أن توجد في القاموس، فاللغة توجد مع الأفراد والمتحاورين بلغة حية موحدة، أو في وظيفتها الاجتماعية المحمَّلة بالتنوع والاختلاف، فاللغة تعيش وتتطور تاريخيا داخل التواصل الكلامي، لا في نسق اللغوي المجرد لأشكال اللغة ولا في النفسية الفردية للمتكلمين[3] وهذا ما حمل باختين على رفض مبدأ التمييز الكيفي بين مضمون داخلي، مع ذلك

فإنّ تجانس العلاقتين ماديا لا يساوي بينهما تماما بسبب أولوية الممارسة على الوجود أو أولوية التبادل الكلامي علة المخزون اللغوي، وهو ما يعبر عنه حين يقول: "ليس النشاط العقلي هو النشاط الذي ينظم النشاط العقلي، يصوغه ويحدد اتجاهه[1].

فإن كانت ممارسة اللغة وهي الوجه الأخر للفكر هي التعبير عن وجودها الحي فإن الأشكال الاجتماعية للممارسة اللغوية تعبر عن مدى ارتقائها أي مرآة للنشاط العقلي الذي يلازم اللغة (التنوع الكلامي) الذي يقول به باختين دون انقطاع.

يقول باختين" طالما أن الوعي يظل مغلقا في عقل الكائن الواعي مع تعبير جنيني له شكل خطاب داخلي، فمعنى هذا أنع لم يزل بعد في حالة تكوين أولي ومدى فعله محدود، ولكن ما إن يمر بجميع مراحل التموضع الاجتماعي، وما إن يدخل إلى النسق اللغوي الذي يميز العلم والفن والأخلاق والحقوق حتى يتحول الوعي إلى قوة حقيقية قادرة على ممارسة فعل راجع على الأسس الاقتصادية للحياة الاجتماعية[2]

ومن خلال ما تقدم يظهر تأثر باختين بأعمال الشكلانين الروس على الرغم من نقده لها ففكرة التغيير الجنيني تنتمي إلى مفاهيم الشكلانيين ويتخذ باختين من جدلية المونولوج والحوار، وهي لا يفصل بينهما فصلا مباشرا.

كما يشير إلى المبدأ الحواري عند باختين الذي يبدأ علاقة لغوية توهم بالاختصاص لتمتد وتشمل العلاقات الاجتماعية، فالحوار بالمعنى الضيق للكلمة ما هو إلاّ أحد الأشكال للتفاعل الكلامي، ولكن كلمة حوار ليست تبادلا عالي الصوت فقط لكن تبادل كلامي مهما كان نمطه.

يتحدث باختين عن مقومات الإبداع الإنساني مؤكدا الحرية والتنوع والتفاعل الحر، قائلا بالتنوع للإبداع. في هذا السياق عما يمكن تسميته "اللغة في الاستعمال" أو الهتروغلوسيا heteroglossia وهي فكرة تعدد اللغات العاملة فعلياً في ثقافة ما. وربما يمكن تعريف الهتروغلوسيا بأنها "الجسم الذي يضم كل أشكال الكلام الاجتماعي، أو الأنماط الخطابوية، التي يستخدمها الناس في عبور رحلة حياتهم اليومية. ويسمي باختين هذه الأشكال باللغات الأيديو-اجتماعية. ويمكن التمثيل

على الهتروغلوسيا باستذكار "اللغات المختلفة" التي يستخدمها واحدنا في يوم واحد من أيام حياته، حين يتحدث مع أصدقائه بطريقة، ومع أساتذته بطريقة أخرى، ومع والديه أو رئيسه في العمل بطريقة ثالثة... وهكذا. وبهذا، فإن كل واحدة من هذه الطرق يمكن اعتبارها نظام خطاب يتناسب أفضل ما يكون مع خدمة الهدف الذي يقصده مستخدم اللغة من نطقها.

يقول: إن اللغة والأدبية كالوعي اللغوي للمثقف ثقافة أدبية ملازمة لها، ظاهرة عميقة الخصوصية والأصالة، إذ أن التضارب القصدي فيها يتحول إلى تنوع لغات إنه ليس لغة بل حوار[1]، كما يتعامل مع كلمة كثيفة الدلالات ينفتح فيها كل وجه على وجه لاحق مكمل له على مبعدة من رطانة تقنية فقد أنشأ باختين نظرية الرواية على نظرية اللغة الحوارية، فقد رأى في الرواية صورة عن اللغة ورأى في اللغة صورة حوار لا ينقطع والمبدأ الحواري قوام لها، تطور الرواية يقوم على تعميق الحوارية وتوسيعها وإحكامها وبذلك يتقلص عدد العناصر المحايدة التي لا تدرج في الحوار، فيتغلغل الحوار إلى أعماق الجزئيات وإلى أعماق الذرات في الرواية.[2]

لقد توصل باختين إلى نتيجة إن التحليل الأسلوبي الذي يريد أن يحيط بكل مظاهر أسلوب الملفوظ عليه أن يحلله ضمن سلسلة التبادل اللفظي والملفوظ فيه ليس إلا حلقة لا يمكن إهمالها[1] ومنه لكي نصل إلى تحليل أسلوبي يحيط بكلية الخطاب علينا أن نقف عند الخطاب ككل داخل التبادل اللفظي لأنه جزء من هذا الشكل مع معرفة الجنس الخطابي المستعمل فيه.

كما لا ينسى في هذا السياق الحديث عن وضعية المتلفظ المرتبطة بأي تواصل اجتماعي فكل ملفوظ مشروط بوضعية تلفظه، وهذا العنصر خارج لفظي ومهم من أجل فهم الملفوظ، وعليه الوضعية ضرورية لفهم تيمة التلفظ إذ تبني لنا سياقه ن كما أن أهمية الفهم تكمن في أنه القادر على تحديد قبول تيمة من رفضها ولهذا فهو يسمي هذا الفهم بالفهم الفعّال وتصاحبها ما يسميه بالتقدير الذي يظهر عادة بشكل واضح عن طريق التنغيم وكل تنغيم موجه وجهتين: وجهة المستمع كشاهد ووجهة موضوع الخطاب باعتباره المشارك الثالث في الحكي وكل كلمة متلفظة تعتبر نتاجا تفاعليا اجتماعيا لثلاث مشاركين: المتكلم – المؤلف – المستمع أو القارئ والذي نتحدث عنخ، فالخطاب حدث اجتماعي[2].

وأخيرا نصل إلى أن كثيرا من المفاهيم أصبحت الدراسات اللسانية النصية تتداولها منها مفهوم السياق، جنس الخطاب، الملفوظ، التلفظ، فالدراسات التي تعرض لها باختين قائمة على أسس مهمة تعيد الاعتبار للعديد من المكونات النصية التي حجبتها الدراسات اللسانية.

المراجع:

1 – ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة وتقديم محمد برادة، دار الأمان، الرباط، 1987.

2 – الرواية المحلية وإشكالية الخطاب الحواري، مجلة قوافل الصادرة عن النادي الأدبي بالرياض، مج 4، العدد السابع، 1417هـ – 1996م.

3 – إدوارد سعيد "انتقال النظريات" ترجمة أسعد رزق، الكرمل، ع 9، 1983.

4 – م. باختين، شعرية دوستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، توبقال 1986م.

5 – ميشال زكريا، "الألسنية – علم اللغة الحديث – المبادئ والأعلام"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط (02) لبنان، 1983.

6 – ميخائيل باختين «اتجاهان في الفكر الفلسفي – اللساني»، في الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري، يمنى العيد، دارتوبقال، ط1، 1986م.

7 – بارت، رولان: «الكتابة في درجة الصفر» (ترجمة نعيم الحمصي) – منشورات وزارة الثقافة – دمشق 1970.

8 – باختين، ميخائيل: «الخطاب الروائي» (ترجمة وتقديم محمد برادة) – دار الفكر – القاهرة – 1987.

9 – باختين، ميخائيل: «الكلمة في الرواية» (ترجمة يوسف حلاق) – وزارة الثقافة – دمشق 1988.

10- عدة مؤلفين: «نظرية الأجناس الأدبية» (ترجمة عبد العزيز شبيل) – منشورات النادي الثقافي الأدبي بجدة – جدة 1994.

11 – حسن، عبد الكريم: «المنهج الموضوعي: نظرية وتطبيق» – المؤسسة الجامعية – بيروت 1990.

12 – 46. ايكو، امبرتو: «القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية» (ترجمة انطوان أبو زيد) – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت 1996.

13 – ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة– ترجمة: محمد البكري ريمني العيد.

14 – تزيفطان تودروف وآخرون: في أصول الخطاب النقدي الجديد – ترجمة: أحمد المديني.

15 – 16. تودوروف، تزفيتان: «المبدأ الحواري – دراسة في فكر ميخائيل باختين» (ترجمة فخري صالح) – دار الشؤون الثقافية – بغداد 1992.
16 – 46. ايكو، امبرتو: «القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية» (ترجمة انطوان أبو زيد) – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت 1996.
17 – عزام محمد، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة في نقد النقد، دمشق: من منشورات اتحاد الكتاب العرب، د. ط.
18 – فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1996م.
19 – بوتور ميشال، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة، فريد أنطونيوس، بيروت، لبنان: منشورات عويدات، ط1، 1971م.
20 – كريستيفا جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة، عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط2، 1997م.

-5-

المنعطف الثوري

الحس الثوري في فكر جورج لابيكا

-مقاربات لما بعد الماركسية-

د. ڨوعيش جمال الدين

باحث واكاديمي من الجزائر

مقدمة

إنّ الثّورة وهي تزعزع عروش الاستبداد وتخلخل السّائد وما استشرى فيه من فساد. وهي تظلّ تبحث عن توازنها دون أن يفقد المجتمع حالته الثّوريّة. لأنّ هذه الحالة هي الضّامن لاستكمال أهداف الثّورة يظلّ ذلك الوهج يملأ وعينا ويحصّننا من الارتكاس ومن عودة أعداء الثّورة ورموز الثّورة المضادّة إلى السّاحة من جديد فالعودة إلى الشّيء المعتاد الذي نخره الفساد من خلال الإيهام بأنّ الماضي أفضل من الحاضر وأنّ المستقبل يعتريه الغموض والفوضى، هذه الأوهام هي الأشدّ خطورة على الثّورة من كلّ الأخطار الأخرى لاسيّما وأنّ مجتمعنا مازال يعاني هشاشة نفسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وأمنيّة.

إلاّ أنّ الخشية وهو ما أثبتته التّجارب أنّ المفكّرين الثّوريّين الذين عملوا على تحقيق تصوّراتهم داخل المجتمع ومن أجله بفضل انخراطهم في الثّورة قد يتحوّلون إلى مبرّرين رسميّين للسّلطة إثر انتصار هذه الثّورات وهذا ما أكّد عليه الفيلسوف الفرنسي جورج لابيكا (**Georges LABICA**) [**1939**م-**2009**م][1]، وحتّى لا تنزلق نخبنا هذا

1 ولد جورج لابيكا عام 1930م بمدينة تولون الفرنسية. وعاش فترة في الجزائر خلال الخمسينيات حيث ناصر القضية الجزائرية وندد بحكومة بلاده الاستعمارية. وقد اشتغل على أحد أبرز أعلام الثقافة العربية الإسلامية وهو **ابن خلدون** الذي سيكون محور أطروحة سنة 1965 بعنوان: (La Mukkadima, le rationalisme d'Ibn Kaldoun)
كما أنه سينشر كتابا آخرا حول نفس الشخصية سنة 1966 تحت عنوان (Politique et religion chez ibn Khaldoun). وبعد سنوات قليلة سيهتم جورج لابيكا بالفيلسوف

المنـزلق الخطـير عليهـا أن تشـعل في نفوسـها دومـا جـذوة الموقـف الانتقـادي لكـم نحـن بحاجـة اليـوم إلى نقـد يـثمّن المكتسـب والمنجـز ويـني عليهمـا وأولى هـذه المكتسبات الحريّة المسؤولة التي تظلّ ديدننا حتّى لا يتحوّل النّقد إلى انتقاد تحرّكه

العربي ابن طفيل في كتاب بعنوان: (Ibn tufayl, ce philosophe sans maitre). وسيختص لابيكا أستاذا جامعيا بجامعة نانتير (Nanterre) في تدريس الفلسفة السياسية وبالخصوص الماركسية تاريخا ونظرية. كما أنّه أسّس وأدار "مخبر الفلسفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية" بالمركز الوطني للبحث العلمي. كما تمتع بعضوية الهيئة التعليمية وهيئة التحرير لـ 15 مجلة فرنسية وأجنبية، وكتب المئات من المقالات والدراسات. وشارك في عدد كبير من اللقاءات والندوات والمؤتمرات الدولية. وأدار أو ساهم في حوالي 50 أثرا جماعيا مخصصة لمسائل عدة في الفلسفة السياسية.

وقد نشر حوالي 15 مؤلفا ترجمت إلى لغات عدّة. ومن أهم هذه المؤلفات بالخصوص "معجم الماركسية النقدي" وكان شاركه فيها ج. بنسوسان سنة 1977 وكتاب: Le Marxisme d'aujourdhui إضافة إلى:

- Le Statut Marxiste de la philosophie 1977
- Lenine Le cahier bleu 1977
- Le Marxisme - Léninisme elelments pour une critique 1984
- Karl Marx, these sur Feuerbach 1977
- Le paradigme du grand - hornu 1987
- Robespierre, une politique de la philosophie 1990

وقد ناضل جورج لابيكا في صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي حتى أواخر السبعينات من القرن الماضي قبل أن يغادره منتقدا خطه السياسي وأساليب عمله البيروقراطية. ولكن خروجه من الحزب الشيوعي الفرنسي لم يثنه عن مواصلة النضال والدفاع عن الماركسية والشيوعية. وكان من المفكرين والمثقفين القلائل الذين لم يربكهم سقوط الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية عامة وانتصار الرأسمالية في صيغتها النيوليبرالية المتوحشة. فقد ظل مقتنعا بأنّ الرأسمالية آيلة إلى الزوال وأن الاشتراكية ستنتصر طال الزمان أو قصر، معتبرا أن الثورة هي السبيل إلى خلاص الإنسانية من وحشية الرأسمالية

وكان جورج لابيكا صديقا للشعوب العربية عارض الاستعمار الفرنسي في الجزائر كما عارض الحرب الأمريكية الغربية على العراق ونشط في عدد من لجان التضامن مع الشعب العراقي. وظل لابيكا إلى آخر لحظة من حياته عدوا لدودا للصهيونية وعدواناتها المتكررة على الشعب الفلسطيني والشعوب العربية. وكان الفقيد عضوا ناشطا في "لجنة اليقظة من أجل سلم حقيقية في الشرق الأوسط. وكانت للفقيد صداقات عديدة في تونس التي شارك فيها في عدة ندوات كانت آخرها ندوة حول العنف في العالم ببيت الحكمة في أفريل 2008م. توفي يوم 12 فبراير 2009م بباريس.

خلفيّات إيديولوجيّة يوقعنا في نوع من العدميّة تزرع بذور الشكّ وتشيّع اليأس والإحباط.

إنّ ثمار الثّورة لم تينع بعد ولم يحن أوان قطافها فنحن بصدد تهيئة الأرض للزّرع ودسّ البذور الجيّدة في التّربة المباركة والمعمدة بدماء الشّهداء وحتّى يكون الحصاد وفيرا وفي مستوى التّضحيات الجسام التي قدّمها شهداء الثّورة وجرحاها وعامّة الشّعب الذين اكتووا بنار الاستبداد على امتداد عقود والذين صبروا على شظف العيش والحرمان والاستعباد...

لابدّ أن يضطلع المثقّفون بدور الحاضن لهذه المرحلة الدّقيقة التي تمرّ بها الثّورة والرّاعي لها ويعملون على انضاج ظروف حمل الثّورة وولادتها..

إنّ النّقد الذي هو أحد وجود ممارسة الحريّة في أرقى ارتجاليتها سيكون الآليّة التي بمقتضاها ستتمخّض الثّورة على بناء نظام مدني ديمقراطي صلب لا تزعزعه الرّياح العاتية وعلى ترسيخ لقيم الحريّة والعدالة والشّغل والكرامة الوطنية.

إنّ المفكر الماركسي هو ذاك الرّجل الذي يتحلّى بروح مستقلّة حجّة الاستكشاف والتّحرّي وذات نزعة نقدية واحتجاجيّة باسم حقوق الرّوح والفكر فقط.

فمن المهامّ الملقاة اليوم على عاتق المثقفين الماركسيين، أن لا يكتفي بالنّعريّة العلميّة للشّروط والظّروف التي أتاحت اندلا ع الثّورات بل عليه أن يشتغل من أجل الخروج من ذلك حتّى يتمكّن لاحقا من بلورة رؤية جديدة للعمل التّاريخي، فالثّورة وهي تستكمل ما طرحته على نفسها من مهامّ عليها أن تعمل من خلال نخبتها على تغيير العقليّات وطرق التّفكير البائدة التي مازالت تعاني من تسرّبات الماضي.

وأن ترتقي بها إلى مستوى التطلعات التي تروم تحقيقها أنّ الوضعيّات الاجتماعيّة التي يسودها التّوتّر والاستياء تمثّل البيئة المناسبة لظهور النّخب المثقّفة المنخرطة في هموم المجموعة وهي تخلق الجوّ المناسب للانتقاد الاجتماعي وتشكّل حافزا له فالمثقّفون ذوو الفكر النّقدي الحرّ يتميّزون عن أولئك المثقّفين سواء بالسّلطة أو باستراتيجيّات الوصول إلى السّلطة أي منخرطون في ايديولوجيّات تعمل من أجل الوصول إلى السّلطة هم وحدهم القادرون على حسم المصير التّاريخي لمجتمعاتهم ولاسيّما تلك التي تعيش تحوّلات عميقة فلا معرفة بدون تضامن.

وفي هذه الشروط يكون المشروع السياسي للطبقة العاملة، ثورة ثقافية- أخلاقية، ينتقل فيها الإنسان البسيط من السلبية إلى العقل، الذي يعني المبدع، ويكون معها أيضا حزب الطبقة العاملة مثقفا جمعيا أي نقيضا لكل تصور تقليدي للثقافة والمثقف. ومهما دار السؤال واستدار تظل وحده السياسة والنظرية قائمة. كيف يمكن نقل الماركسية من شكلها المنطقي التاريخي إلى شكل الممارساتي المشخص؟ كيف تصبح الماركسية وهي أرقى أشكال الثقافة المعاصرة، وعيا شعبيا أو ماركسية جماهيرية؟ كيف يمكن التعامل مع الحزب كمثقف جمعي؟

كيف يمكن التوحيد بين المثقفين والجماهير من أجل بناء "كتلة ثقافية أخلاقية تسهم سياسيا في التقدم الثقافي للجماهير، وتنقل الجماهير من وضع الغريزة الطبقية إلى وضع الوعي الطبقي؟ ما هي دلالة الثقافة والأخلاق على المستوى الاجتماعي. أيّ من يعلم المعلم؟ جميع هذه الأسئلة وهي أسئلة تتوحد فيها الثقافة والسياسة بلا انفصام، جعلت لابيكا يدور طويلا حول أسئلة المثقف، والمثقف عنده، لا يتعرف كفرد، بل كمجاز سياسي، فالبحث الثقافي ليس هدفا في حد ذاته إنما هو وسيلة للتعرف على الواقع الاجتماعي الذي يجب تغييره.

إذا كانت فكرة وجود الفلسفة وجودا ضمنيا في عمل البشر التاريخي، وتنير مفهوم المذهبية حسب مقولة فكر لابيكا، فإنّ الفلسفة الماركسية في نظره ترتدى أصالة جذرية في تصورها للعالم، بما أنها فلسفة أصيلة تامة.

وحيث أنّ المكوّنات الثلاثة للماركسية، الاقتصاد السياسي الإنجليزي، وعلم السياسة الفرنسية والفلسفة الألمانية الكلاسيكية، في نظر لابيكا، كانت تتويجا للثقافة المدنية، عند أرقى أمم أوروبا، إلاّ أنّه لا يقف عند هذا الفهم السطحي للإبداع الثقافي والفكري الأوروبي في تياراتها الثلاثة، بل إنّ تصوره في إدراكه للماركسية ينطلق من مسألة تحقيق الوحدة بين الفلسفة والتاريخ، التي تحدد التاريخية فلسفة.

1 - جورج لابيكا والفكر الماركسي:

يعتبر جورج لابيكا أحد الفلاسفة الذين خبّروا الماركسية أيام الشباب وتأثروا بها. غير أنّ هذا الشاب الذي عاش إرهاصات الماركسية وتداعياتها سلباً وإيجاباً اختار مناقشتها من منظور نقدي ومن موقع فيلسوف ذا اتّجاه فلسفي مغاير.

وحين تأتي مناقشة الماركسية من فيلسوف، فهذا أمر يستحق الوقوف عنده وتأمل نقده. لأنّه ما من شك أنّ هذا الناقد سيقول شيئا جديرا بالاهتمام وخاصة إذا كان ذلك الناقد من طراز سارتر. فالرجل فيه ما فيه من سمات؛ فهو قد اتّسم بممارسة التفكير بحرية تامة، كما يؤثر القول عن نفسه، وهو كذلك بالفعل. كما أنّه يأبى أن يؤمن إلا بما تنتهي اليه قناعاته. وهو أيضا فيلسوف ملتزم بقناعته الثورية ومجبول على الالتزام بالحقيقة -كما تبدو له- لا كما تصورها المذاهب والعقائد. كما أنّه صاحب تفكير مرن لا يتوانى عن معاودة التفكير في ما فكر به سابقا بقصد تصحيحه أو تعديله أو إضافة ما هو بحاجة إلى الإضافة. هذا إلى جانب التزامه الذي عُرف به وعرّفه للقراء فكرا وعملا، وقد جسده خير تجسيد في مواقفه الثورية ونضاله الداعم لحركات التحرر في العالم. كل ذلك جعل منه فيلسوفا ذا صدى واثر قل لفيلسوف أن بلغه في القرن العشرين.

هذا هو السؤال الذي يطرحه لابيكا عاملا على الإجابة عليه من خلال فحص نقدي لادعاءات المذهب المادي، وهو سؤال مرتبط بهموم جيل الشباب المؤمنين بالثورة، ولكن الحائرين بين اختيار الماركسية وغيرها من الفلسفات.

يناقش سارتر المذهب المادي مناقشة مستفيضة فيُساءل أصوله وأحكامه كما يناقش بعض ممثليه ودعاته مثل (لينين، سارتر، غارودي)، فاصلا بين فكر ماركس وفكر هؤلاء، ومسلّطا الضوء في مناقشته على فكر المنتسبين إلى الماركسية لا إلى ماركس نفسه، لينتهي إلى أن المادية فكر ميتافيزيقي، رغم أن هذا الفكر يدعي خلاف ذلك تماما[1].

لا يعود شعار المادية تحرير الطبقة العاملة من خلال المذهب المادي بوصفه السلاح الوحيد للثورة والتغيير، بل أنّ ثمّة إمكانية للثورة والتغيير خارج المذهب المادي، ما دام تحرير الطبقة العاملة أمر واقع حتى قبل أن يكون "الإنسان ماديا" بعبارة سارتر. أي أنّ ليس ثمّة حاجة للمذهب المادي كي يعرف الإنسان كيفية تحرير الطبقة العاملة، فهذه قضية بديهية يفرضها واقع الإنسان المظلوم ذلك الواقع المقيد بأغلال الرأسمال وقيوده، ومن ثمّ فإنّ تحريره لا يتطلب نظريات وفلسفات، بقدر ما يتطلّب

1 سارتر جان بول، المذهب المادي والثورة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1960م، ط1، ص 42.

من يقول له أنّ وضعه غير محتوم ولا مطلق أو نهائي، فهو حر يملك زمام تجاوز أوضاعه نحو مستقبل أفضل.[1]

ومن جملة الموضوعات التي يصب عليها لابيكا نقده بغية بيان "أوهام" المادية التي تقف بالضد من التطور وطبيعة التاريخ بوصفه يسير نحو "التقدم"، وهو ما أقرته الماركسية وأصبح عنوانا من عنوانيها الرئيسة، هو تزمتها وتعنتها المذهبي، ولا سيما بنسخته الستالينية التي رفعت الماركسية إلى مستوى الحقيقة المطلقة التي لا يجوز فيها الخطأ الذي يجوز على غيرها، فهي نسق فكري شامل متكامل قادر عل تفسير كل شي، أنها أداة صالحة لكل زمان ومكان. هكذا وضعت الماركسية خارج التاريخ، في حين أنّها جاءت وليدة تاريخ معيّن، تاريخ أوروبا الظافرة بمنجزات الثورة الصناعية وما أفرزته من تقسيم طبقي: استعباد فئة (البروليتاريا) وتسّيد فئة (البرجوازية). جاءت الماركسية في قسم منها كتعبير عن هذا الظرف ولكنّها آلت على أيدي العقائديين إلى غير ذلك. جاءت الماركسية كي تكون داخل التاريخ وفاعلة فيه.

وقبل سنة 1990م، تنبأ جورج لابيكا بـ "سقوط" الاتّحاد السوفيتي البلد الذي احتضن الفكر المادي وروّج له، لأنّ عقائدية القائمين على الماركسية كانت نزعة غريبة عن جوهر الفكر الماركسي، نزعة حجبت حقيقة هذا الفكر، بما هو فكر يؤمن بالنقد والتطور والتاريخ، فكان من نتاج ذلك، الابتعاد عن الجوهر الثوري للفكر الماركسي. لقد شخص سارتر أزمة الماركسية تشخيص دقيق في منتصف الأربعينات من القرن العشرين، وهو تشخيص سيجد صداه في فكر مفكر ماركسي بارز عقائدي النزعة، كتب في الستينات كتابا يدل على عقائديته تلك: "ماركسية القرن العشرين"، ولكنّه ما أن تمر سنوات قليلة حتى ينقلب على عقائديته تلك فيكتب: "منعطف الاشتراكية الكبير"، مبيّنا في منعطفه هذا كيف أن الماركسية تعيش في أزمة، ذلك المفكر الفرنسي هو روجيه غارودي.[2]

كان لابيكا قد خصص القسم الأول من بحثه لبيان "ثغرات" المذهب المادي، وهو ما تحدثنا عنه، أمّا القسم الثاني فقد خصصه لمعالجة فلسفة الثورة. وفيه يدعو

---

1 المرجع السابق، ص 44.

2 Labica Georges, Le Marxisme d'aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, «Dossiers Logos» 1973, p. 69.

سارتر المفكر الثوري إلى العيش وسط الحركة الثورية وأن لا يكون بعيدا عنها، فمن نتائج ذلك إبراز الأفكار الموجهة للموقف الثوري كي لا تأتي الفكرة الثورية نتاج تأمل في العالم، بل تأتي نتيجة إرادة وجهد لتبديل العالم من خلال معاينته عن قرب كبير. بذلك يصبح التفكير الثوري تفكيراً ملتزما، تفكيرا اتّخذ موقفا، فهو مع الجماهير في نضالها وثورتها.

أمّا مفهومه للثورة فهو مفهوم واقعي يضع عينيه على الواقع ولا يرتفع عليه، إنّه مفهوم يتبنّى الأساس الاقتصادي للمجتمع، ويرى أنّ جوهر الثورة هو التغيير الذي يطال نظام الملكية، فينتج عنه تحرير للإنسان من كل أنواع الظلم والاستعباد، وجعل الملكية ملكية جماعية. والاشتراكية التي يطمح إليها الإنسان الثوري هي من صنعه؛ أي أنّها ليست حتمية كما ادعت الماركسية بأنّ نهاية التاريخ ستكون نهاية اشتراكية، بل هي بحاجة إلى الجهد والنضال وحتى العنف والدم في سبيل تحقيقها بوصفها السبيل لخلاص الإنسان من الظلم والاضطهاد. وهذا معنى من معاني حرية الإنسان التي يكرّسها العمل الثوري، ونظرة واقعية لكيفية صنع الاشتراكية بالدم والحديد وليس بالحتميات الميتافيزيقية.

غير أنّ لابيكا رغم نقده الجذري للمذهب المادي إلاّ أنّه لا ينسى تسجيل ما له من حسنات. فالمادية وإن لم تخلُ من أخطاء وتناقضات وعدم قدرة على الاستجابة لحاجات الثورة ومشروعها، إلا أنّها أسهمت في ملء الفراغ وسد الحاجة، فكانت سببا في تحريك المطالب الثورية وتحقيق جملة من الانتصارات لصالح الطبقة العاملة.

والمادية إذ نجحت عمليا في الماضي في تحقيق مصلحة العمال، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّها قادرة على تلبية حاجات الثورة في الحاضر والمستقبل. ذلك هو الفاصل الذي يقيمه سارتر، بين عطاء المادية في الماضي وعطائها الآن الذي نضب وتخشب. فأزمة الماركسية في عصره لم تدفعه إلى رفض الماركسية بالكامل كما فعل آخرون، بوصفها فلسفة تجاوزها الزمن، بل إنّه يرى أنّ الماركسية "فلسفة العصر" وإنّها لم تتجاوز بعد، بل أنّ فيها ما قابل لأن يعيش، لأنّ الظروف التي أنتجتها لم تتجاوز بعد. وهكذا تصبح حياة الماركسية وموتها مرهون بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي أفرزتها، فإن بقيت الأوضاع بقيت الماركسية فكرا حيّا ونشطا وإن زالت الأوضاع

زالت الماركسية. وهذا مبدأ لا يخلو في الحقيقة من ظلم الطبيعة الفكر حينما يجعل حياته وموته رهن تعبيره عن المرحلة التاريخية التي أفرزته، "وذلك على اعتبار أنّ الفلسفة لها دائما وجهها العملي الذي لا يصح اعتبارها حيّة بدونه"[1].

2- "ثورة" لابيكا ضد الماركسية التقليدية:

إنّ القراءة الشاقولية لكتابات لابيكا، الفلسفية والسياسية، حول قضايا المجتمع المدني، بدلالة النقد والتأويل لما يمكن أن تسمح به قراءة نصوصه المتعددة، تتطلب منا الاطلاع على ما استجد من إنتاجه لجهاز من المفاهيم النظرية، والسياسية، ونظام بنائها، بصدد مجابهته لقضايا المجتمع المدني، وبخاصة منها الهيمنة، وإشكالية تميز جهاز هذه المفاهيم معرفية لابيكا، باعتبارها نتيجة ضرورية موضوعية لتميز واقع فرنسا، بأبعاده القومية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية...

إنّ حركة التغيير الكونية، التي بدأت مع توحد، وعالمية الرأسمالية، وبالتالي مع الوجود الفعلي للأمبريالية، حيث دخلت في سيرورة عالمية الرأسمالية مجتمعات جاءت إلى التاريخ عبر بوابة كونية نظام الانتاج الرأسمالي أولا، وبواسطة الفعل الامبريالي، الذي أخضع منطق تطور المجتمعات المتأخرة تاريخيا لعلاقة تبعية بنيوية له ثانيا، هي حركة يحكم تطورها قانون التطور غير المتكافئ للرأسمالية، باعتباره قانونا كونيا ومطلقا أولا، ومنطق الاختلاف والتميّز في تحقيق هذه الكونية، الذي يتحكم في سيرورتها التاريخية، ثانيا، و"حركة الفكر في مثل حركة التاريخ تخضع في إنتاجها المعرفية لمنطق التميز في تحقق الكونية"[2].

لقد تكوّن فكر لابيكا النظري والسياسي في إطار تحليله للمضمون الطبقي للمجتمع البرجوازي، وللعلاقة الضرورية بين الاشتراكية والحرية، حيث بيّن لابيكا أنّ الاشتراكية حرية، حرية مطلقة ضد كل جمود عقائدي، ضد كل حقيقة موحى بها، وضد كل مخطوط متصور تصورا مسبقا، في صفحة الوحدة بين النظرية والممارسة،

---

1 وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م، ط.1، ص 9.

2 Labica Georges, Vladimir Ilitch Lénine: L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme; essai de vulgarisation, introduction et édition le Temps des cerises, Paris, 2001, p. 32.

كمحور وكمركز استراتيجي في ممارسته للعمل الثوري الأصيل من أجل بناء حركة ثورية، ذات مضمون اشتراكي وديمقراطي في إيطاليا، تدخل في إطار عملية انتقال التاريخ من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وفي تصديه لتحليل المعضلات النظرية والعملية، التي أفرزها واقع المجتمع الرأسمالي الفرنسي، المتميّز باختلاف الشروط الموضوعية لعملية انتقاله من الاقطاعية إلى الرأسمالية، وبالتالي المتميّز بتفاوت تطور الرأسمالية فيه، بين شماله الصناعي المتقدم، وبين جنوبه الفلاحي المتأخر تاريخيا.

إنّ لابيكا هو مفكر انطلق من كونيه الفكر الماركسي، التي تجد أساسها في كونية حركة انتقال التاريخ البشري المعاصر من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومن واقع الحركة الثورية الفرنسية، ومن تميّز الحركة الشيوعية العالمية في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الفرنسي، حيث أنّ الممارسة النظرية والمعرفية للابيكا، تتميّز بتحركها في ارتباطها الطبيعي بحركة الصراعات الطبقية في فرنسا، وبتحركها في حقل معرفي، هو التفسير والتحليل الماركسي، الذي اعتمده لابيكا في رؤيته وفهمه لمختلف مظاهر التاريخ الفرنسي، والثقافة الفرنسية. من هنا كانت السمة المميزة للممارسة النظرية والمعرفية عنده، عن باقي أعمال الماركسيين الغربيين الآخرين، تتمثل في حركتها المحورية على مستوى البنية الفوقية؛ أي أنّ لابيكا اعتمد في ممارسته النظرية الثورية على دراسة وتحليل البنيان الفوقي، شديد التعقيد والتنوع، بما يمثله كمجموعة ملموسة من الأفكار السياسية، والفلسفية، والأخلاقية، والجمالية، باعتبار أنّ البنية الفوقية هي ظاهرة ضرورية لكل تشكيلة اجتماعية طبقية ومميّزة لها، أولا، وتمثل إحدى القوى الاجتماعية، التي يحدث تطور البنية الاقتصادية الاجتماعية، كنتيجة لعملية التفاعل المتبادل بين مستوياتها البنيوية ثانيا.[1]

وهكذا، فإنّ لابيكا في انطلاقته الرامية والهادفة من التعامل بشكل رئيس مع البنية الفوقية، حيث أنّ الدولة السياسية البرجوازية هي المؤسسة الرئيسة، لهذه البنية الفوقية وحيث أن باقي المؤسسات والمنظمات المختلفة، مثل المؤسسات القانونية، والأحزاب السياسية، والاتحادات النقابية، والمنظمات والمؤسسات الثقافية والصحافة تمثل التكوينات المختلفة للمجتمع المدني، كان يعي جيدا، أنّ مؤسسات هذه البنية الفوقية هي نتاج، ونتيجة ووسيلة لصراع الطبقات في إطار التشكيلة الاقتصادية

1 Op.Cit., p. p.36-37.

الاجتماعية البرجوازية الطبقية، وهي تعبر في الوقت عينه عن المصالح الأساسية المتناقضة، وتقوم بحمايتها. وكانت رؤيته متناقضة جذريا مع الرؤية الاقتصادية- الايديولوجية الماركسية الأرثوذكسية، التي نجم عنها ضلال كبير، لجهة تصويرها لنا الإنسان، وكأنّه "جملة العلاقات الاجتماعية"، أي ما معناه "علاقات الانتاج"؛ أي "الطبقات".

في المنظور والممارسة للعمل الثوري، كان اختيار لابيكا في التعامل مع البنية الفوقية نابعا من احترامه، وتثمينه بالأساس للثقافة، ولتصوره للإنسان وتاريخه، ومصائره، من أنّه هو الصانع والعاقل. غير أنّه ينبغي النظر أيضا إلى هذا الاختيار ضمن إطار الاشكاليات التي كانت توجه لابيكا، والمعارك السياسية، التي خاضها ضد شقاء الوعي الاقتصادي، وعلى المستوى النظري في تطويره لمفهوم الهيمنة في علاقتها بالدولة والحزب، وهي كلها معارك أملت الوقائع السياسية المتحركة والمتغيرة على لابيكا، ضرورة النضال في سبيل كسبها على جميع الصعد المعرفية، والفكرية، والسياسية، والايديولوجية، من أجل تأسيس وعي تاريخي مطابق، يمكن توظيفه عن طريق الفعل السياسي التاريخي الواعي، والصادق، والعقلاني، نحو تصفية سائر البنى، والتشكيلات والعلاقات السائدة في المجتمع الرأسمالي.

في إطار زمان القطع الثوري، حين دخلت البنية الاجتماعية الروسية في قفزتها البنيوية التاريخية، حيث بلغ الصراع الطبقي محطته التاريخية الجامحة وحدته القصوى، متمظهرا كصراع سياسي مباشر، صاغ لينين نظرية واستراتيجية تصاعد الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية، في ظروف روسيا القيصرية المتميزة بصورة عريضة بالبلاد المتأخرة تاريخيا، التي لم تأخذ بأسباب التصنيع، والتي أغلبية سكانها من الفلاحين، يعملون في ظل الزراعة الأكثر تخلفا، ويعيشون في القرى والأرياف الأكثر توحشا، على نقيض البروليتاريا الأوروبية والأميركية، التي تعيش في ظل الرأسمالية المالية والصناعية الأكثر تطورا.

ولقد قدمت تجربة الثورة الروسية سنة 1917م، ضرورة الثورة البروليتارية لا في عداد المسائل النظرية الكبرى فقط، وإنما أيضاً على مستويات الفعل التاريخي الثوري، حيث وضع لينين زعامة البروليتاريا لهذه الثورة، وشدد على ضرورة تحالف الطبقة العاملة مع طبقة الفلاحين، حيث لم تغب عن رؤيته أبداً ضرورة كسب انحياز

الفلاحين المؤقت على الأقل، وضرورة الضغط والنشاط الثوري من "الأعلى" أيضا عبر محور السلطة الحكومية". غير أن إحداث هذه "الثورة الكبرى"، لم تتطور كما هو معلوم بالضبط، كما تنبأ بها لينين وتروتسكي، لكي تنتصر في معظم البلدان الرأسمالية المتطورة، إبّان الحرب الامبريالية الأولى في سنوات 1914م- 1919م، ولم تزد على الدوام من وتائر تحركها الارتقائي التصاعدي: في القارة الأوروبية، على الرغم من أنّ عصر الامبريالية قد أتاح للينين بأن يستنتج "باحتضار الرأسمالية"، وإنّ الامبريالية هي عشية الثورة البروليتارية، وأنّ الأزمة الثورية في عامة أوروبا خلال أعوام الحرب قد خلقت المقدمات المادية والموضوعية لتحقيق الانقلاب التاريخي اليانع، عن طريق القيام بالدعاية للتحركات الجماهيرية الثورية والإعداد لها وتنفيذها بهدف إسقاط سيطرة البرجوازية والاستيلاء على السلطة السياسية، وإقامة النظام الاشتراكي، بوصفه الوحيد الذي يخلص البشرية من الحروب، وعزيمة إقامة هذا النظام التي تقوى في مدارك عمال كل البلدان بسرعة لم تحدث من قبل، كل هذا هو الرد الذي يجب أن تفعله البروليتاريا على الحرب"[1].

ومنذ "هزيمة" الثورة الأوروبية، وانتقال مركز الثورة البروليتارية العالمية من أوروبا إلى بلدان الشرق، وبدأت الاشتراكية تثبت وجودها في روسيا، واعتناق ستالين نظرية بناء الاشتراكية في بلد واحد، ذلك البلد ذو التطور الرأسمالي المتأخر تاريخياً، أصبحت تحقيق القانونيات التاريخية، التي اكتشفها مؤسسا الماركسية، ولينين، تصطدم بالمعوقات، وبخاصة في مجال التفاوت الذي يعاني منه العالم الرأسمالي في تطوره الاقتصادي والسياسي، وكما هو واضح عقب سير ربيع الثورات الأوروبية حين حلل ماركس وأنجلز تعقد العملية الثورية العالمية، لجهة القيام بالثورة البروليتارية العالمية، التي كانت من المرجح أن تكون فرنسا هي المبادرة في هذه الثورة على صعيد أوروبا، مع احتمال اندلاع حرب مضادة لهذه الثورة من جانب انجلترا باعتبار "بريطانيا العظمى هي القائدة الصناعية والتجارية العالمية".

لقد استوعب لابيكا تجارب ودروس ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأحداث الثورة الجزائرية بعد 1954م، التي فشلت في اكتساح أوروبا، وأصبح يقول منذ ذلك الحين أنّ حرب المواقع احتلت مكان الثورة الدائمة. وإنّه في مثل هذه الأوقات لا

---

1 Op.Cit., p. 40.

تكون هناك معارك مباشرة بين الطبقات، ويتحول الصراع الطبقي إلى "حرب مواقع" وتصبح "الجبهة الثقافية"، هي الميدان الرئيسي للنزاع[1]. وهذه واحدة من الأسباب الرئيسية التي جعلت لابيكا يشدد على التعامل مع البنية الفوقية، وعلى احتلال المعركة الثقافية مكانة مهمة في المشروع السياسي الثوري.

3- استشراف مشروع ما بعد الماركسية:

ومثلما أنّ نظرية المعرفة عند لينين تقوم على الثالوث، المنطق، والجدل، ونظرية المعرفة، حيث أن المنطق ليس هو قطعا وإطلاقا الايديولوجية، وحيث أنّ الجدل في التعريف اللينيني، هونظرية المعرفة لهيغل والماركسية سواء بسواء، و"هذا الجانب للأمور الذي ليس جانبا، بل هو جوهر الأمور قد أهمله بليخانوف ناهيك عن باقي الماركسيين"(مقالة حول الجدل في الدفاتر الفلسفية)، فإنّ المبدأ الأساس في فكر لابيكا، تقوم على اللحمة بين النظرية والعمل، لأنّ موضوعية المعرفة، وحقيقتها، هي في قلب الكلية التاريخية، لا خارج التاريخ، ولا خارج الإنسان، ولا هي بأزلية، والماركسية قد اكتسبت نظرية المعرفة المثالية صفة تاريخية، بفضل إدراكها لوحدة النظرية والعمل. يرى لابيكا أنّ النظرية وبالتالي كل معرفة- لا تنفصل عن تبديل الإنسان للواقع، عن إبداع الإنسان لواقع جديد. وهذا الجانب العملي من النظرية مواكب لجانبها التاريخي. وكل نظرية تتطور بحسب علاقتها الجدلية بالعمل السياسي أو التجريبي، وهذا العمل هو جوهر تاريخيه تتبدل بتبدل التاريخ ولها تاريخها الخاص، وهذا أيضا شأن النظرية. ومعنى ذلك أنّه ليس هناك حقيقة نهائية، وكل معرفة فهي عابرة، وصحتها تابعة لعلاقتها الجدلية"[2].

إنّ التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن الفلسفة، بل إنّهما يؤلفان "كتلة واحدة"، ذلك هو موقف وجوهر فلسفة لابيكا، الذي كان دائما يؤكد على أنّ الماركسية لا تقوم بذاتها إلاّ بالتشديد على مظهريها الجدلي والتاريخي، لأنّ القضية الجوهرية في نظر لابيكا تتمثل في كيفية أن تصبح النظرية قوة مادية تستولي على عقول الجماهير، وفي الطريقة التي تتخلل بها هذه النظرية إلى الجماهير العريضة، وفي تطوير جوهر النظرية في العمل الثوري.

1 Op.Cit., p. 42.
2 Labica Georges, La pensée et l'histoire, Paris, J. Vrin, 2007, p. 79.

ذلك أنّ كل مرحلة من مراحل السير العام للعمل الثوري، مرتبطة ارتباطا صحيحا بتطور النظرية وبطريقة إيصالها وتعميمها على أوسع نطاق من الجماهير، وهذه وظيفة النظرية الأساسية وآثارها في تحول الواقع باعتبارها قضيتها المركزية. وما يميّز الماركسية عن العلم البرجوازي هي النظرة الكلية القائمة على جوهر المنهجية الجدلية، التي في فهمها للكلية تفسح في المجال لفهم الواقع باعتباره سيرورة اجتماعية، وتظهر في الوقت عينه على أنّها معرفة واقع ضرورة الثورة الاجتماعية في سير التاريخ الجدلي، وعن التحوّل الكلي لكلية المجتمع باتّجاه القطع الثوري.

ولـمّا كانت المسألة الجوهرية في نظر لابيكا وحتى تلاميذته (أمثال: جيرار بنسوسن، جون سالم، ... إلخ.)، من جاؤوا من بعده، تتمثل في ضرورة تجديد الماركسية، أو بالأحرى "إعادة التفكير" بالماركسية، في سبيل تحقيق نهضه ماركسية جديدة، انطلاقا من الموضوعات التي تعالجها المنهجية الجدلية، والتي تدور حول معرفة علمية التطورات التاريخية الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، في الغرب الرأسمالي عامة، وإيطاليا بخاصة، في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتطور العالمي اللاحق لها، لجهة بروز الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا واستقرار حكم ستالين، الذي عمل على مذهبة "النظرية الماركسية، وتحزيبها وإنتاج وعي مذهبي ايديولوجي جامد، قاد إلى تكريس الجهل الثقافي والمعرفي، والفكري، وسدّ قنوات الحوار والتواصل والابداع الفكري والثقافي لتطوير النظرية، وحيث ساد الضلال الكبير في الماركسية، حين تحولت إلى إيديولوجيا، مستندا في ذلك على عناصر كثيرة من المادية التاريخية، والحتمية، وعلى الاقتصادية الايديولوجية[1].

على أنّ الطابع الثوري والأصيل للفكر التنظيري الما بعد ماركسي للابيكا، هو تاريخي وجذري، لأنّه يحدد جوهر السير بالتناقض مع الاقتصادية- الإيديولوجية، ويرفض الماركسية المبتذلة، التي تحتوي على قدر كبير من الحتمية الاقتصادية، والميكانيكية، والمادية الفجة، والتي تستشهد بـ "القوانين الطبيعية"، التي ينطبق عليها التطور الاقتصادي مفهوما فهما تطوريا للتاريخ، الخاضع بدوره لقوانين التلقائية الموضوعية كقدرة اقتصادية، يمكن أن تشكّل جسر العبور من المجتمع الرأسمالي إلى

1 Op.Cit., p. 81.

المجتمع الاشتراكي، بتجاوز مفعولها وأثرها في عملية الانتقالات هذه، التدخل الارادي، أو العنصر الذاتي الواعي للإنسان الصانع والعاقل.

في حين يرى لابيكا أنّ البروليتاريا الحديثة المنتظمة في حزب سياسي، والذي يلقبها بـ "السلطان الحديث"، مطالبة أن تحدد الارادة الجمعية القومية الشعبية والإرادة السياسية العامة بالمعنى الحديث، بما أنّ هذه الإرادة هي "وعي فاعل للضرورة التاريخية، من حيث هي محرك أول لمأساة تاريخية وفعلية"، تقود إلى تشكيل القوة القادرة بالمدلول الكامل للقوة اليعقوبية الفعالة في الواقع المشخص، وتحريك هذه الارادة الجمعية القومية الشعبية للطبقات المستغلة والمضطهدة من أجل تغيير المجتمع تغييرا ثوريا، حسب حاجات التاريخ وإمكانياته، وفي سبيل بناء الدولة الحديثة والمعاصرة.

إنّ محاولة لابيكا مجاوزة الماركسية التقليدية، تقوم على فلسفة العمل والفاعلية، والموضوعية، والحس العملي، وهي في المحصلة النهائية تعني بنية سيرورة تاريخية، تحتضن بصورة شمولية في إطار تحققها التاريخي لوحدة الإنسان بالعالم.

وبذلك تظهر قضية الواقع المتحرك والمتغيّر هكذا، بواسطة الفكر الما بعد ماركسي تحت إنارة جديدة كليا. وفي رؤية لابيكا سواء في إدراك الواقع بالفكر النظري، أم بالتاريخ والممارسة العملية، وفي وعي كائن البروليتاريا الاجتماعي، كموضوع للسيرورة الاجتماعية، وكذات (الطبقة) عارفة، في علاقة تفاعل جدلي مع البنية الجدلية للتطور التاريخي، يتجلى تناقض لابيكا الجذري مع الحتمية التاريخية الآلية، التي في إطار السير التناقضي، إذ لم يقُدْها أيّ وعي مطابق، وإذا حركتها فقط طاقتها الخاصة، الملازمة والعمياء، تظهر في كل أشكال مظاهرها المباشرة، كنوع من الإيمان الأعمى الذي ينوب مناب عقيدة القدر والعناية الإلهية اللتين تلجأ إليهما الايديولوجيات الدينية بحتمية انهيار الرأسمالية بفعل تأثير تناقضاتها الداخلية، وكسيادة للماضي على المستقبل، أي سيادة رأس المال على العمل.

على الرغم من أنّ لابيكا يقر بأنّ الفلسفة الماركسية لا تزال تحتاج إلى عملية التطوير النظري القائمة على الرؤية الجدلية للتطور، التي تختلف وتفترق عن سائر الرؤى والنظريات الأخرى عن التطور، باعتبارها رؤية للتطور مع عوده إلى البدء، تندرج في قانون نفي النفي، إلاّ أنّه يرى الماركسية بأنها تصور للعالم، حيث يوحد مبدأ

"النمو الجدلي للتناقضات بين الإنسان والمادة" مختلف أقسامها المقومة، وإنما فلسفة تامة وليست "مجرد" نظرية في التاريخ والسياسة، ولا هي أصبحت "لحظة من الثقافة الحديثة"[1].

إنّ "ماركسية لابيكا" النقدية والجذرية تقر بتجاوز التضاد لهذه الثنائية، منطلقة من أنّ الإنسان هو وحدة الصانع، والعاقل، والفاعل، وهو الذي يجسد وحدة الوعي والوجود، المادة والروح، الذات والموضوع، في إطار وحدة هذا الوجود العيني.

فالاقتصادية الإيديولوجية تقود إلى تقديس عفوية الجماهير، وعدم ادراكها الدور المتميز للإرادة السياسية الواعية، والفاعلة، التي تستهدف بناء حزب سياسي ثوري يضع استراتيجية نظرية وسياسية وتنظيمية متطابقة مع مصالح الطبقات الجوهرية الأساسية في المجتمع، تقوم على القيام بالثورة السياسية، والاستيلاء على السلطة السياسية. وإذا كانت الاقتصادية الايديولوجية لا تنكر السياسة إنكارا مطلقا، إلاّ أنّها لا ترى فيها أكثر من فيض من البنية الاقتصادية، وخاضعة للعامل الاقتصادي فقط في الأخير. ولابيكا الذي حارب على الدوام النظرة التي ترى في أنّ أيّ تغيير سياسي أو إيديولوجي هو تعبير عن البنية الاقتصادية بشدة، وأنّ الأزمة الاقتصادية ستقود حتما إلى التحطيم الثوري للرأسمالية، رفض هذه الرؤية الاقتصادية.

إنّ سمة التجديد في الماركسية عند جورج لابيكا في ممارسته النظرية، التي تتحرك في حقل معرفي يؤكد على أهمية البنى الفوقية، وبالتالي أهمية الجبهة الثقافية، من حيث هي ممارسة علمية لإنتاج المعرفة، والوعي المطابق، وتجسيدا لهيمنة، كسيطرة سياسية، وثقافية، وايديولوجية، للطبقة العاملة، وحزبها الثوري، وفي حقل ايديولوجي، من حيث هي ممارسة نقيض للممارسة الاقتصادية- الايديولوجية للماركسية المبتذلة، التي أهملت الطابع الجدلي للكتلة الماركسية، وأخضعت التحليل التاريخي لأولوية العامل الاقتصادي، وحدّدت تحقيق الثورة الاجتماعية بإعطاء جواب انتظاري وارجائي إلى زمن يتطابق فيه قوانين المادية التاريخية مع مراحل تطور البنية الاجتماعية لهذا البلد أو ذاك، حتى يتم التحرك الأفقي للتناقض الرئيس بين البرجوازية والبروليتاريا، أي الصراع

---

1 Labica Georges, Le Statut marxiste de la philosophie, Bruxelles, éd. Complexe; Paris, Presses universitaires de France, «Dialectique», 1976. p. p. 91-92.

الطبقي، لأحداث الثورة وَالإنكسار في البنية الاجتماعية، وتحقيق الانتقال من نظام إنتـاج رأسمـالي إلى نظـام إنتـاج اشـتراكي. إنـه الـوهم النظـري والعمـى الفكـري، والاصلاحية في الممارسة السياسية، التي تميّزت بها الاقتصادية-الايديولوجية.

إنّه بقدر ما كان لابيكا يتمثل جدليا التجربة اللينينية، ويستلهم من دروس الثورة الروسية، إلاّ أنّه كان يعي في ممارسته الفعلية خصوصية الأوضاع القومية المختلفة في الدول الرأسمالية الغربية، وكان يرفض نهج التبعية لهذه المدرسة أو تلك، لهذا الاتّجاه أو ذاك، فضلا عن رفضه أسلوب النقل التكنولوجي، والتطبيق الميكانيكي، لحلول مسبقه مرتبطة بتجربة معينة مختلفة، على واقع قومي فعلي معيّن، ومختلف. وهـذا مـا جعل لابيكا يشدّد على تميز الأوضاع القومية منها عن الأوضاع العالمية، كنتيجة لاختلاف الشروط التاريخية والسياسية الموضوعية لعملية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وكنتيجة لتفاوت تطور الحركة الثورية ذاتها، باعتبار أنّ هـذا التميز في إطار الرؤية الكونية، هو الذي يحدد في المحصلة النهائية طبيعة كل أزمة ثورية في مرحلة تاريخية معينة، وفي ظل أوضاع قومية معينة، وبالتالي هو الذي يقرر ويملي على الحركة الثورية تحديد استراتيجيتها السياسية، والتنظيمية، والنضالية، الثورية.

إنّ حس لابيكا الثوري يريد أن يكون فكرا للسياسة الراديكالية، وهو بذلك يقدم ذاته في معالجته للعلاقة بين مختلف أشكال البنية الفوقية والبنيات الاقتصادية المختلفة، على أنّه نقض لكل فكر اقتصادي- ايديولوجي ينكر أي دور فعال تلعبه البنية الفوقية والجبهة الثقافية في آن معا، ويتجاهل في الوقت عينه اشكالية العامل الذاتي، وبلورة الوعي الطبقي الثوري، لا كعملية فكرية، بل أنّه وقبل كل شيء كسيرورة تطور لنضال ثوري يحقق التكامل التدريجي لجميع الممارسات الطبقية التوحيدية والتنظيمية للجماهير، وفي إطار الصراع من أجل الهيمنة، كأمر تفرضه الضرورة التاريخية لتطور العملية الثورية، كي تتحول البروليتاريا إلى طبقة مهيمنة. وفكر لابيكا هذا يرمي إلى إملاء شرائعه على السياسة الثورية، من خلال تأكيده على أهمية الفعل السياسي التاريخي في إطار الصراع من أجل الهيمنة، الأمر الذي يتطلب الانتقال من العمليات التحتية إلى مستوى البنية الفوقية، ومن الاقتصاد إلى السياسة والايدلوجية، والتحرر من الاسقاطات الضارة للنزعة الاقتصادية- الايديولوجية الحتمية، المعتقدة مذهبيا وأسطوريا، بأنّ القوانين الاقتصادية ستقود حتميا في النهاية

نحو النصر، إلى بلورة الوعي الذاتي الثوري الناقد، الذي يعني "تاريخياً وسياسياً، خلق نخبة من المثقفين. فالكتلة البشرية لن "تتميّز" ولن تصبح مستقلة "بفعل ذاتها" من دون تنظيم (بالمعنى الشامل)، وليس هناك من تنظيم بلا مثقفين"، وبالتالي إلى بناء حزب سياسي ثوري يلعب دور المثقف الجمعي، باعتباره القارب، الذي يتوسط ويربط بين ضفتي النظرية والممارسة، والذي يقود الطبقة العاملة إلى تحقيق هيمنتها داخل المجتمع المدني، قبل وصولها إلى استلام السلطة في الحقول السياسية، والايديولوجية، والثقافية، والأخلاقية، عبر تطوير فلسفتها وتصورها للعالم، وبلورة برنامجها السياسي الثوري، لكي تلعب دورا مهما في التاريخ[1]. وينطوي هذا الدور على جانب تنظيمي، وجانب ايديولوجي في آن واحد. والنظرية الماركسية- التي يجهد الحزب لنشرها في أوساط الطبقة العاملة- لا تسلح هذه الطبقة بوعي طريق ووسيلة التحول الاجتماعي فحسب، بل إنها الماركسية- تتحول إلى عقيدة فاعلة تجعل من الشغيلة والبسطاء قادرين على تغيير نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى العالم، وعلى النظر إلى أنفسهم كقوة فاعلة محركة للتاريخ، في هذه الحالة فقط، باستطاعة الطبقة العاملة أن تتحول إلى طبقة مهيمنة، وأن توجد حولها جماهير واسعة، وأن تحقق الثورة بنجاح.

خاتمة

إنّ "ثورة" لابيكا الجدلية، تقوم على وحدة المنطقي والتاريخي، وعلى ترابطهما الشمولي والكوني- وهذه الوحدة ليست تراصفا خارجيا، لا تتفق مع تعريفهما، بل هي نابعة من الترابطات الداخلية لكل من (المنطقي والتاريخي) ومن علاقتهما الجذرية، حيث أنها توحد كيانين مستقلين، ومتعارضين تعارضاً جدلياً، بل إن كلا منهما هو في ذاته هذه الوحدة، والجدل المادي لا يضع المنطقي في تناقض مع التاريخي، بل يدرسهما مرتبطين معا. فالتاريخي لا يطرد ولا يلغي المنطقي من بنيانه الداخلي، باعتبار أن المنطقي هو وجه من وجوه الترابط الشمولي والكوني في النظرية الماركسية. هذا لا ينفي تمايز المبادئ، وتمايز المستويات، وحدود الموضوعات، التي يشتبك معها كل من المنطقي والتاريخي، مثلما لا تلغي مقولات المنطقي والتاريخي، كونية ترابطهما وتواصلهما، وتبعيتهما المتبادلة. فكلما كانت الماركسية تاريخية، عبر

---

1 Op.Cit., p. 95.

فاعلية الإنسان الواعية، والعارفة، كانت تثبت المنطقي، وتغني المعرفة، والنظرية، والمنهج الجدلي، وتستطيع تحقيق أهدافها فقط، عندما تطبق وفقاً للضرورة التاريخية. ولـمّا كان المنطقي في النظرية هو العلم الخالص في كل مدى تطوره، وتقدم المعرفة، فإنّ تاريخانية لابيكا تقبع في ماركسيته الجدلية والجذرية، التي يبين فيها، كيف أن المنطقي والتاريخي يمكنا أن يكونا متماثلين في هوية واحدة، وأنّه على الإنسان الصانع، والعاقل، والعارف، والواعي والهادف، أن يأخذ المنطقي والتاريخي لا ككيانات متحجرة، بل أن يأخذها ككيانات حيّة، مكيّفة بشروطها، متحركة، ومتغيّرة، يتحول أحدها إلى الآخر، حسب مقولة الجدل.

إنّ المنطقي في النظرية الماركسية، يكمن في اكتشاف، وفهم القوانين الموضوعية التاريخية لاسيما قوانين التطور الاقتصادي والاجتماعي في تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة، وفي تقديم التحليل العلمي للرأسمالية، ولنظام الانتاج الرأسمالي. والمنطقي هو التعبير النظري عن العملية التاريخية وقوانينها الموضوعية الهامة، وهو متجرد عن الذات، ومتحرر من الأعراض، والتقاليد الوراثية، والخصائص القومية، إنّ من أهداف المنطقي، هو تحليل المقولات الانطولوجية، ضمن سياق المعرفة المتطورة تاريخياً، التي تكشف عن مضمونها الموضوعي، وتشكل في الوقت عينه أساساً للتطور اللاحق لأحكام الواقع المقولتية، حول التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية، وحتمية انهيار الرأسمالية، وظهور الاشتراكية كنتيجة مقنونة لتطور المجتمع الرأسمالي، والأهمية التاريخية العالمية لدور البروليتاريا كحفار قبر الرأسمالية، وتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، الذي يقود إلى اندلاع الثورة، وبالتالي الانتقال من تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة إلى تشكيلة اقتصادية جديدة، حتى يتم فيها تطابق بين القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية، وحتمية تعاقب التشكيلات الاقتصادية- الاجتماعية، ضمن إطار نظرية تمرحل تاريخ المجتمعات المعينة، التي يعقب أحدها الآخر، حيث يمثل كل منها مرحلة معينة خاصة في التطور التقدمي للمجتمع. إذن المنطقي يعكس المفهوم العام، والمنطق الموضوعي التاريخي في التطور، لهذه التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، أو تلك، وفي سماته العامة الأساسية.

بيد أنّ التاريخي لا يتضمن معرفة قوانين التطور الاجتماعي فقط، بل إنه يتضمن رؤية الضرورة التاريخية للعملية الثورية، من أجل تحقيق التحولات الاجتماعية

الراديكالية، طبقا للظروف التاريخية الواقعية العينية المشخصة لنشاط ونضال الجماهير. فالتاريخي ينطلق من أنّ الجماهير الشعبية هي صانعة التاريخ، وهي التي تؤلف مفهوماً تاريخياً محسوساً عن الثورة، التي تدفع بالتاريخ إلى الأمام. والتاريخي ينطلق من ضرورة انضاج العامل الذاتي متمثلاً بالحزب الثوري، باعتباره المثقف الجمعي، وبانضاج الوعي الطبقي الثوري، وبفهم التنوعات والسمات الخاصة، التي تطبع كل واقع قومي معين، في سبيل تحقيق المقاربة بين نضوج الثورة في مستواها الموضوعي مع مستواها الذاتي. لأنّه من غير التاريخي، أن تقود كل مسألة ثورية إلى اندلاع ثورة، إذا كان العامل الذاتي غائبا، أو ليس فاعلا سياسيا وتاريخياً، لأن الثورة عملية معقدة تخضع لتأثير متبادل بين العامل الذاتي والعوامل الموضوعية، وإلى تعرجات وأحداث لا حصر لها، وإلى فهم مشخص للأشكال القومية، التي تظهر وتنتج فيها، وإلى العلاقة بين العملية القانونية العامة لنظرية الثورة، والخاص، التي تكونت فيه اللحظة الثورية المعنية (أي من المستوى التاريخي). مثلما أنّ الثورة لا يمكن اشتقاقها منطقيا من الحتمية الاقتصادية الايديولوجية، ولا من المستوى المنطقي التجريدي فقط...

-6-

المنعطف السياسي

من الإجماع إلى المنازعة
أو رانسيير ضد هابرماس

مصطفى الحداد

جامعة عبد المالك السعدي/تطوان- المغرب

مقدمة: هابرماس، رانسيير وما بعد الماركسية

سأستعمل اصطلاح 'ما بعد الماركسية' في هذا المقال استعمالا موسعا، أستند فيه إلى ثيربورن الذي يطلق الاصطلاح على الكُتاب والمفكرين من ذوي الخلفية الماركسية الصريحة الذين أصبحوا ينحون في أعمالهم الأخيرة نحوا يبتعد عن الإشكالات الماركسية ولا يدعون صراحة بأنهم لا يزالون ملتزمين كما كانوا بالخط الماركسي (ثيربورن 2008: 165). لقد عولت على هذا الاستعمال لأن هناك استعمالات أخرى كثيرة، أشرت إلى بعضها في مقالي عن لاكلو وموفي ضمن هذا الكتاب، يؤدي الاستناد إليها إلى اضطراب في إدراج مفكرين ضمن ما بعد الماركسية أو إبعادهم عنها. وحتى لا يظل كلامي عاما فضفاضا أشير إلى أن اتِّباع هذا النهج المبني على انتقاء المعايير لبناء التصنيفات في بحث موضوعات كالتي نحن بإزائها، نهج رائج ومطرد بين الباحثين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، عمد تورمي (2001) إلى تحديد المعنى الذي يسنده إلى 'ما بعد الماركسية' وأشار إلى أن هذا المعنى لا يستوعب مفكرا يمكن أن يعد في نظره ما بعد ماركسي كهابرماس[1]. فتورمي لا يقطع بانتماء

---

1 يقول تورمي: "إن اصطلاح 'ما بعد الماركسية' فيما يبدو مائع جدا، لكننا نستعمله هنا ليدل على أولئك المفكرين الذين يقبلون على عكس الماركسيين الكلاسيكيين:
الفهمَ ما بعد البنيوي للفاعلية والذاتية ويرفضون الأنطولوجيا الإنسانية التي وجهت ماركس في أعماله الأولى. بهذا المعنى تكون ما بعد الماركسية اتجاها مضادا للنزعة الإنسانية.
النقدَ ما بعد الحداثي (وما بعد النيتشي) الذي وُجّه إلى المناهج والإبستمولوجيات التأسيسية. وهو النقد الذي ينتهي إلى أنه ليس هناك يقين؛ وليس هناك حياد؛ وليس هناك

هابرماس إلى ما بعد الماركسية أو عدم انتمائه إليها. إنه اختار معايير لبحثه تقصي هابرماس ولا تستوعبه من دون أن يمنع إمكان انضمامه إليها في إطار معايير أخرى ممكنة.

ثيربورن يشير في السياق السالف أعلاه إلى أننا نشهد اليوم أيضا تداخلا بين ما بعد الماركسيين والماركسيين الجدد، أي أن التخوم الفاصلة بين الاتجاهين أصبحت تميل لدى بعض المفكرين إلى التلاشي أو الزوال. والمثال الذي يورده ثيربورن هنا يتصل بالمفكر الفرنسي إتيان باليبار، الذي يقبل في نظره الاندراج في الإطارين معا: ما بعد الماركسي والماركسي الجديد (انظر ثيربورن 2008: 165).

عرجت في مطلع هذا المقال على إشكالات التصنيف لأنها، على الرغم من طابعها الذي قد يبدو شكليا، تحتاج في اعتقادي إلى مزيد من البحث والتدقيق، أي تحتاج منا إلى الاجتهاد في البحث عن معايير أدق من المعايير الرائجة في الأدبيات. المشكل الذي يعترض الباحث في هذا الصدد هو أن الأبحاث الجارية في إطار ما بعد الماركسية (والماركسية الجديدة أيضا) لم تستقر بعد على بر يسمح لنا بوضع هذه المعايير والاستناد إليها في التصنيف. لهذا السبب لن نفتي هنا برأي بات في هذا الموضوع. سنترك الأمور كما هي في صيغتها الإشكالية وسنكتفي بالإحالة على استعمال ثيربورن. فيورغين هابرماس وجاك رانسيير اللذان يمثلان موضوع هذا المقال يصدران عن خلفية ماركسية صريحة، لكنهما لا يصرحان في أعمالهما الأخيرة الجارية بأنهما ملتزمان بالخط الماركسي كما يصرح بذلك الباحثون الماركسيون التقليديون أو الماركسيون الجدد مثل سلافوي جيجيك مثلا أو نيغري وهارت.

'خارج' منفلت من الشبكة التي تنسجها العلاقات القائمة بين السلطة والمعرفة. كل دعاوى المعرفة حسب هذا الاتجاه مؤقتة وخاضعة لحرب التأويل الطاحنة.

الرصدَ غير الموحد وغير الغائي للحداثة وللذات الحديثة. فالحداثة ينظر إليها في هذا الاتجاه من جهة كونها تتميز بتجربة التفكيك والانفصال والسيولة. الهوية بناء ذاتي، أي أن الفرد كيان عارض وهو صاحب هويته أو مؤلفها. التسميات الاجتماعية الموضوعية مثل 'الطبقة' أصبحت بالتدريج هامشية في تكوين الذاتية.

هذا التحديد المقترح لما بعد الماركسية أضيق من تحديدات أخرى ممكنة قد تشمل مفكرين آخرين غير مشمولين هنا كهابرماس على سبيل المثال" (انظر الهامش 4، ضمن توربي 2001: 120).

في الملاحظات التي صاغها هابرماس (1992أ) ردا على نقاده، قال في لحظة صفاء ربّما أو اعتراف: "لقد كنت إصلاحيا طوال حياتي، وأصبحت في السنين الأخيرة ربما إصلاحيا أكثر مما كنت في السابق. بيد أنني على الرغم من كل شيء أحس بأنني الماركسي الأخير" (هابرماس 1992أ: 469). وعلى الرغم من أن هابرماس يعترف في هذا الكلام بأنه 'الماركسي الأخير'، فإنني أعتقد أن المراد من الكلام هو التشديد على الخلفية الماركسية التي يصدر عنها وليس على كونه ماركسيا بالمعنى المتعارف عليه. البعد الإصلاحي (الديمقراطي الليبرالي) الذي يحكم فكره ويوجهه يجعله مفكرا غير ملتزم بالخط الماركسي. ف 'الماركسي الأخير' لا تعني شيئا آخر غير كونه مفكرا يندرج في إطار ما بعد الماركسية. بل إن ثيربورن في تصنيفاته التي ضمنها كتابه المذكور أعلاه (2008)، يرى أن النظرية النقدية الألمانية مثلت الاتجاه الأول والأكبر الذي يمكن إدراجه في إطار ما بعد الماركسية. فالميل الواضح إلى مجاوزة الماركسية نحو ما بعدها كان، في نظره، متضمنا من الناحية السياسية في صمت أدورنو وهوركايمر بعد الحرب العالمية الثانية، وازداد رسوخا ووضوحا لاحقا في أعمال هابرماس. فقد ظل هذا الأخير مثقفا بارزا يُنَظِّر لليسار الليبرالي (الليبرالي هنا بالمعنى الرائج في الولايات المتحدة) حتى أصبح بذلك ضمير يسار الوسط في ألمانيا الغربية. وكان في دوره هذا أقل جذرية من سارتر بكثير لكنه امتاز بقدرة على الإنصات تفوق قدرة سارتر (انظر ثيربورن 2008: 166).

توجد مداخل كثيرة لبيان خروج هابرماس أو إعراضه عن الأطروحات المركزية التي استندت إليها الماركسية. معظم الباحثين يوردون في هذا الصدد انتقال هابرماس من التركيز على العمل إلى التركيز على التفاعل. سأضرب صفحا عن هذا المدخل، وسأورد مدخلا أخر ركزت عليه الباحثة مايف كوك في كتابها (2006) يتصل بالإيديلوجيا. فقد ذهبت كوك في كتابها هذا إلى أن هابرماس سلم في أعماله الأولى بتراث ماركس ولوكاتش وأدورنو، فبوأ مثلهم فكرة الإيديلوجيا مكانة متميزة في تحاليله بوصفها وعيا خاطئا ينطوي على صفة الضرورة. لكنه لم يلبث أن ابتعد بالتدريج عن مفهوم النقد الإيديلوجي في كتاباته اللاحقة. وتذهب كوك إلى أن هابرماس لم يعد يولي اليومَ هذا النقدَ اهتماما يذكر. والموقف الذي أصبح يصدر عنه في أعماله الأخيرة يشي، كما ترى كوك، بأن مفهوم الإيديلوجيا كما يتصوره لم يعد يتساوق مع

صور الوعي المميزة الشائعة في المجتمعات الرأسمالية الراهنة. فالإيديلوجيات كلها بالنسبة إلى هابرماس تتخذ لنفسها شكل تصورات كليانية للنظام، وتقدم تأويلا مندمجا للمجتمع بوصفه كلا ذا معنى. ونجاعة التصورات الإيديلوجية، أي قدرتها على فعل فعلها، تتطلب على جهة الوجوب وجود مجال للاعتقاد والفعل يقبل الفهم على أنه "مجال مقدس"، أي يقبل أن يكون محصنا من الآثار المدمرة التي يمكن أن يخلفها الفحص والنقد العقلانيان. إن مجال القداسة هذا الذي تعول عليه الإيديلوجيات كلها، لكي تفعل فعلها، لم يعد متاحا أو موجودا حسب هابرماس بسبب مسلسل العقلنة الثقافية الذي ميز مسيرة الحداثة. فمسلسل العقلنة هذا كان في الوقت نفسه مسلسلا لنزع القداسة ورفع المهابة عن المجالات كافة، تُمكِّنا النقد من التسرب إلى هذه المجالات والتغلغل فيها. والنتيجة التي ننتهي إليها هي أن التصورات الشاملة التي تَفرض على المجتمع كلِّه معنى واحدا ترضاه لم يعد بالإمكان الدفاع عنها في مجتمعات أتى فيها التحديث على الأخضر واليابس. وكما يقول هابرماس: "إن الممارسة التواصلية في الحياة اليومية لم تعد تمنح جيوبا أو أعشاشا تأوي العنف البنيوي الذي تعيش عليه الإيديلوجيات" (نقلا عن كوك 2006: 12). فالوعي المتشظي في نظر هابرماس هو الذي حل محل صور الفكر الإيديلوجي التقليدية، وهو الذي أصبح يقوم اليوم بالوظيفة التي كان هذا الفكر يقوم بها في السابق. فهابرماس يرى، حسب كوك، أن عدم إدراك الحاجات والمصالح الحقيقية في المجتمعات الرأسمالية الراهنة التي اختفت فيها القداسة لا يرجع، كما كان الحال عليه في السابق، إلى اعتناق تأويل مضلل للمجتمع من حيث إنه كل ذو معنى، بل يعود في نظره إلى الوعي المتشظي الذي يهيم على وجهه ويصد الرؤية الصحيحة للأشياء عن الانبثاق. فعدم إدراك الحاجات والمصالح عند هابرماس أصبح يُفَسَّر بما يسميه 'الاستعمار' الذي لحق العقلانية التواصلية، أي أصبح ينسبه إلى اكتساح العقلانية الوظيفية المميزة لنسقي الاقتصاد والإدارة مجالَ العالم المعيش الذي ينبني على العقلانية التواصلية ويستند إليها. لهذه الأسباب وغيرها مما له صلة وثقى بها تراجع مفهوم الإيديلوجيا الماركسي بوصفه وعيا كاذبا له صفة الضرورة وفقد أهميته التحليلية لدى هابرماس ولدى كثير من نُظار النقد الاجتماعي المنتمين إلى تراث مدرسة فرانكفورت والمتأثرين به (راجع كوك 2006: 12).

إذا عدنا إلى رانسيير في سياق هذه المناقشة حول التصنيف، فإن المشكل يبدو أخف مما رأيناه مع هابرماس. علاقة رانسيير بالماركسية في صيغتها الألتوسيرية واضحة لا غبار عليها، كما أن انفصاله عنها في اتجاه الدفاع عن الديمقراطية الجذرية واضح أيضا لا غبار عليه. فقد ذهب جيجيك، في سياق التصنيف دائما، إلى أن هناك أربعة فلاسفة تأثروا بفلسفة ألتوسير السياسية، وانتقدوا جوانب رئيسة فيها، وطور كل واحد منهم تصورا خاصا به على أنقاض هذا النقد. لاكلو طور (بمعية موفي) نظريته عن السيطرة (Hegemony)؛ باليبار طور نظريته عن الحرية المساواتية (L'égaliberté)؛ رانسيير طور نظريته عن الخلاف (Mésentente)؛ باديو طور نظريته عن الذاتية بوصفها وفاءً لحدث الحقيقة (fidélité à l'Evénement de la Vérité) (انظر جيجيك 1999: 3). الإشكال الرئيس الذي تدور عليه هذه الفلسفات مجتمعة هو الآتي: ما الذي يتعين القيام به لمواجهة الموقف الليبرالي الديمقراطي (ما بعد السياسي) الذي تستند إليه الرأسمالية العالمية المعاصرة؟ كل فلسفة من هذه الفلسفات تقترح صيغة من صيغ الذاتية السياسية ترى أنها القادرة على مواجهة هذا الموقف والتصدي له. وإذا شئنا تلخيص خلاف هؤلاء مع هابرماس أمكننا القول إن هذا الأخير، بحكم ميله الإصلاحي وبحكم إفراطه في الإنصات، يقبل على عكسهم جميعا التفكير من داخل الموقف الليبرالي الديمقراطي المهيمن. الفيلسوف الذي يهمنا من بين هؤلاء هو جاك رانسيير. هذا الأخير تتلمذ على ألتوسير وثار عليه وانتقده نقدا شديدا بعد أحداث 1968. ففي مقال له كتبه سنة 1969، ونشره في كتاب جماعي عن ألتوسير بالأرجنتين، ولم ينشره بالفرنسية في فرنسا إلا في سنة 1973، نقف على الحدة التي ميزت نقد رانسيير لأستاذه، ونتحسس في الآن ذاته التحولَ الذي سيميز أعمال رانسيير اللاحقة. يقول رانسيير (1973: 36-37) في هذا الشأن: "لقد اتضحت الأشياء فجأة وعلى نحو صارخ في ماي 1968. إذ مع انفجار صراع الطبقات بوضوح على الساحة الجامعية، وجد المستوى النظري نفسه موضع مساءلة، لا أعني هنا تلك المساءلة المنبعثة من الثرثرات السرمدية حول الممارسة والواقع الملموس، بل تلك الآتية من الواقع الذي فرضته انتفاضة الجماهير الإيديلوجية. فمنذ هذه اللحظة ***لم يعد بإمكان أي خطاب 'ماركسي' أن يبني نفسه ويتأسسَ على دعوى تماسكه الخاص وحدها***. فالصراع الطبقي الذي راهن على نسق المعرفة البورجوازي وضع موضع سؤال دلالة هذا النسق

السياسية القصوى، وطابعه الثوري أو المضاد للثورة. ففي هذا الظرف بدت الدلالة السياسية التي اكتستها الألتوسيرية على نحو آخر غير النحو الذي عهدناه. لا أعني هنا أن المقتضيات النظرية الألتوسيرية منعتنا وحالت بيننا وبين فهم المعنى السياسي الذي حملته الانتفاضة الطلابية فحسب، بل أعني أيضا أننا رأَينا... أن الألتوسيرية طُوِّعَت وصارت أداة تسويغ نظري في يد مفكرين تحريفيين صغار اعتمدوها في هجومهم المضاد لليسار وفي دفاعهم عن المعرفة الأكاديمية. وهكذا أصبح واضحا ما كنا إلى يوم الناس هذا نود تجاهله وغض الطرف عنه: أي أن ***الصلة القائمة بين التأويل الألتوسيري لماركس والسياسة التحريفية لم تكن مجرد صلة ملتبسة بل كانت صلة نظرية وسياسة وُثقى وفعلية*** " (التشديد مزيد وليس موجودا في الأصل). وإذا كان هابرماس اتجه في ابتعاده عن الماركسية نحو يسار الوسط، أي نحو الديمقراطية الليبرالية، فإن رانسيير مال باتجاه اليسار نحو الديمقراطية الجذرية وهو يلتقي في جذريته لاكلو وموفي مما بعد الماركسيين كما يلتقي جيجيك وآخرين من الماركسيين الجدد. سنحاول في هذا المقال أن نقف على بعض مواطن الخلاف القائمة بين كل من هابرماس ورانسيير من خلال فكرتي الإجماع (أو التوافق) والمنازعة (أو الخلاف). سنعرض بعض معالم نظرية هابرماس الاجتماعية والسياسية، وسنناقش تصوره للفضاء العمومي، وسنعرض لتداولياته الصورية وسنبرز إلحاحه على فكرة الإجماع. وسنعود في القسم الثاني من المقال إلى النقد الذي صوبه رانسيير إليه. كان بودنا أن نفصل القول في الأصول الجمالية والفنية والتربوية التي يستند إليها رانسيير، لكن ضيق الحيز جعلنا نكتفي بعرض الحجج السياسية ذات الصلة بموضوعنا والتركيز عليها. غايتنا في هذا المقال تنحصر في عرض أجواء هذا النقاش والوقوف على بعض الدروب التي قد يفتحها أمام القارئ لمواصلة البحث والسؤال.

هابرماس والفضاء العمومي

تقديم

ذهب ماكارثي في مقدمة ترجمته لكتاب هابرماس ***نظرية الفعل التواصلي*** إلى أن أعمال هذا الأخير تكتسي أهميتها من كونها تسعى إلى تحقيق ثلاثة مطالب رئيسة: 1) تسعى إلى صوغ تصور عن العقلانية غير مربوط أو

مقيد بالمسلمات الفردانية والذاتية التي استندت إليها الفلسفة الحديثة وعولت عليها النظرية الاجتماعية؛ 2) تروم بناء تصور للمجتمع من مستويين، تصور يزاوج بين أنموذجي العالم المعيش والنسق؛ 3) وتروم أخيرا عرض نظرية نقدية عن الحداثة تسمح بتشخيص أمراضها وتحليلها على نحو يُعيد توجيه مشروع الأنوار الجهةَ الواعدة عوض التنكر له والتخلي عنه (ماكارثي ضمن هابرماس 1984: viii). سنتطرق في هذا المقال لجوانب ترتبط بالمطلبين الأول والثاني، لنقف على بعض ملامح تصور هابرماس السياسي. سنعرض للكيفية التي يتصور بها هابرماس الفضاء العمومي في ضوء تداولياته الصورية أو الكلية التي طورها في السبعينات من القرن الماضي، وفي ضوء نظريته السياسية التي شرع في العمل عليها في التسعينات من القرن الماضي. وسنعود بعد ذلك إلى النقد الذي وجهه إليه جاك رانسيير.

الفضاء العمومي

إذا كان مفهوم الفضاء العمومي قد ورد بصيغ مختلفة في كتابات كثير من الباحثين (والتر ليبمن، جون ديوي، حنا آرنت)، فإن معظم القراء والباحثين يتلاهون اليوم عن ذلك، ويقرنون المفهوم بالصيغة الجريئة والموثقة التي عرضها هابرماس في كتابه ***التحول البنيوي للفضاء العمومي*** الذي صدر في مطلع الستينات من القرن الماضي (1962). فقد أصبح المفهوم كما حدده هابرماس في هذا الكتاب متداولا شائعا منذ السبعينات في الأبحاث النقدية التي تناولت بالدرس جوانب رئيسة من جوانب الحداثة السياسية، وخصوصا العلاقة القائمة بين وسائط الإعلام والديمقراطية. وعلى الرغم من أن هابرماس لم يعاود صياغة المفهوم ثانية بعد الانتقادات التي وجهت إليه في الأبحاث التي شغلته، فإننا نستطيع الزعم مع ذلك بأن تصوره للفضاء العمومي خضع لتحويرات ومراجعات كثيرة استدعتها الانتقادات التي وُجِّهت إليه من جهة، وأملتها عليه أبحاثه اللاحقة عن نظرية الفعل التواصلي وعن الديمقراطية التشاورية من جهة أخرى. لهذا السبب لن نتقيد في مقالنا بمناقشة المفهوم كما ورد في صيغته التأصيلية الأولى، بل سننظر إليه في سياق التحولات التي عرفها فكر هابرماس والتي كانت دائما تلقي أضواء كاشفة عليه لا يمكن الوقوف عليها

باعتماد الصيغة التأريخية والتأصيلية التي اعتمدها في كتابه الأول عن تحولات الفضاء العمومي[1].

يشير الفضاء العمومي عند هابرماس إلى مجالات التواصل القائمة في المجتمع، أي إلى المجالات التي تسمح بتبادل الأخبار والأفكار والآراء وتداولها وتمحيصها من أجل تكوين ما يسمى بالإرادة العامة أو صوغ ما يسمى أيضا بالرأي العمومي. يقول هابرماس في تعريف عام وشامل: "نقصد بالفضاء العمومي في المقام الأول مجالا من مجالات حياتنا الاجتماعية يتشكل فيه شيء يقترب مما نسميه بالرأي العمومي. ولوج هذا المجال يكون متاحا ومضمونا بالنسبة إلى المواطنين كافة. وتبرز اللحظة من الفضاء العمومي مع كل نقاش ينعقد بين أفراد خصوصيين حول قضايا تعنيهم أو تؤرقهم بوصفهم كيانا عموميا. فهم في هذا الوضع (أي بوصفهم كيانا عموميا) لا يتصرفون تصرف رجالِ أعمال أو أصحابِ مهن يتداولون في أمور أعمالهم أو مهنهم الخاصة، ولا تصرّفَ أعضاء ينتمون إلى نظام الدولة الرسمي حيث يكونون خاضعين للقيود القانونية التي تفرضها بيروقراطية الدولة. لا يتصرف المواطنون بوصفهم كيانا

1 لقد أثار هابرماس (1992أ: 421) الأسباب التي جعلته يعزف عن مراجعة الأفكار التي وردت في كتابه ***التحول البنيوي للفضاء العمومي***. وأشار إلى أنه فكر في إجراء بعض التعديلات، حذفا وزيادة، على تصوره، لكنه سرعان ما تراجع عن ذلك لأن أي تعديل ولو طفيف في الكتاب سيؤدي، زيادة على الإخلال ببنيته العامة، إلى المطالبة بإيضاح الأسباب التي جعلته لا يراجع الكتاب بأكمله. وهذا من شأنه أن يثقل كاهله بعد أن أصبح يهتم بأمور أخرى. وبما أن صياغة مفهوم الفضاء العمومي في الأصل استندت إلى مراجع تنتمي إلى تخصصات كثيرة، فإن من شأن إعادة صياغة المفهوم اليوم أن تدفعه ثانية إلى الخوض في مجالات كثيرة لا يرى هابرماس أن بالإمكان الخروج من الخوض فيها سالما لكثرتها واتساعها. لكنه بين في هذا المقال الذي نحيل عليه هنا أن معظم ما قرره في الكتاب من مفاهيم يقبل التساوق مع الأفكار اللاحقة التي طورها في إطار نظريته التواصلية، كمفهوم 'العمومية' مثلا (انظرم. س: ص 426). وعلى الرغم من بعض التعديلات (ثلاثة في العدد. ص 430-441) التي أشار إليها في هذا المقال ردا على نقاده، فإنه ظل يسند إلى الفضاء العمومي الأهمية نفسها تقريبا. فالمطلوب هو أن يتعامل القارئ مع المفهوم كما يظهر في ضوء التطورات اللاحقة التي طرأت على فكر هابرماس. فعلى الرغم من أن كتاب ***التحول البنيوي*** لا يجسد القول الفصل في أي موضوع بعينه، يظل مع ذلك كما يقول كالهون (1992: 41) "معينا لا ينضب لتوليد أبحاث وتحليلات ونظريات جديدة".

عموميا إلا عندما يَتَّجهون دون تقييد إلى الخوض في قضايا المصلحة العامة. والمقصود بعدم التقييد هنا أن حرية التجمع والمشاركة والتعبير عن الآراء ونشرها تكون متاحة ومضمونة" (هابرماس 1964: 49).

ينطوي هذا التعريف، الذي وصفناه بالعام والشامل، على أمور كثيرة يستلزمها مفهوم الفضاء العمومي. من أبرزها أن هذا الفضاء مستقل عن الدولة وعن الاقتصاد. وبما أنه فضاء عمومي فإنه يكون مستقلا بالتبعية عن الأسرة أيضا. إنه فضاء يَلِجُه المواطنون إذن عندما يتخلصون أو يتناسون انتماءاتهم إلى الأسرة وإلى الاقتصاد وإلى الدولة. وهو فضاء مفتوح وُلوجُه أمام المواطنين كافة، أي فضاءٌ للمشاركة حرٌّ لا يمكن أن نتصور قيامه إلا في إطار مجتمع ديمقراطي. وعلى الرغم من أن اصطلاح الفضاء يحيل في بعض معانيه اللغوية على المكان المادي، فإن التعريف لا يربطه بمكان بعينه أو يحصره فيه (كالبرلمانات مثلا)، بل يجعله ملازما للعلاقة التواصلية التي تربط الناس بَعضَهم ببعض. نكون بإزاء الفضاء العمومي، كما قال هابرماس، "مع كل نقاش ينعقد بين أفراد خصوصيين حول قضايا تعنيهم أو تؤرقهم بوصفهم كيانا عموميا". فهو فضاء ينشأ 'بين الناس' كلما انخرطوا في نقاش أو تواصلوا بشأن قضايا المصلحة العامة التي تعنيهم من حيث إنهم كيان عمومي. إنه بهذا المعنى فضاء محمول إذا شئتم، يَصحب الناس ويحل معهم أينما حلوا وارتحلوا. صفة العمومية المنسوبة إلى هذا الفضاء لها أيضا أهمية تاريخية وسياسية لا تخطئها العين. صفة العمومية تشير إلى هذا الفضاء من جهة كونه فضاءَ ظهورٍ وبروز وعلنية، كما تُلمع أيضا، ولو من طرف خفي، إلى أن النقاش الذي يدور فيه لا يكون دالا ومؤثرا إلا إذا استند إلى مبدأ المعلومة العمومية، وهو مبدأ كان يلزم في الماضي الفيودالي الاقتتال من أجل انتزاعه في ظل السياسات المستغلقة التي كانت تتبعها الدول آنذاك (هابرماس 1946: 50). فبمقتضى هذه العمومية الملازمة بات بإمكان هذا الفضاء أن يكون قلعةَ مراقبةٍ ديمقراطيةً حصينةً للأنشطة التي تقوم بها الدولة.

على الرغم من التغييرات التي لحقت مواقف هابرماس عبر السنين بخصوص الفضاء العمومي (انظر الهامش 1 أعلاه)، وبخصوص الصلة الوثيقة التي تربطه بالديمقراطية، توجد عناصر رئيسة ظلت ثابتة يتواتر ورودها باطراد في كتاباته. ونستطيع أن نعزل هاهنا استناد إلى ميل (2006: 9- 10) ثلاثة عناصر رئيسة ظلت

حاضرة في أعماله (وأعمال القريبين منه كبنحبيب، وكوهن، ودرايزيك، وشامبيرز) كلها تقريبا. العنصر الأول يقضي بأن المساطر التي يعتمدها التواصل في الفضاء العمومي يُشترَط فيها أن تسمح للمشاركين جميعا بالمساهمة على نحو حر ومتساو في النقاش. العنصر الثاني يقضي بأن المصالح والمطالب التي يتناولها النقاش العمومي في هذا الفضاء بإمكانها، أو يتعين عليها، أن تتغير في أثناء هذا النقاش. فنحن لا نخرج من النقاش في الفضاء العمومي كما دخلنا فيه، أي ونحن على الآراء نفسها التي كنا نؤمن بها قبل الدخول فيه. وتجدر الإشارة إلى أن التركيز هنا لا يقع فقط على أن المصالح والمطالب يمكن أن تتغير بفعل النقاش، بل على أنها يمكن أن تتلاقى ويأخذَ بعضُها برقاب بعض أيضا. وهذا ما يجعل الإجماع، أو شيئا قريبا منه، أمرا ممكن البلوغ. العنصر الثالث والأخير الذي ظل حاضرا على الدوام في كتابات هابرماس، وزادت عنايته به في أعماله الأخيرة المتصلة بالديمقراطية التشاورية، هو أن التشاور العقلاني في الفضاء العمومي يمثل مصدر المشروعية الرئيس.

حاولت في تعليقي على هذا التعريف أن أبرز بعض المقتضيات المطوية فيه التي يحيل عليها هابرماس، والتي غالبا ما يقع المرور عليها مرور الكرام. سأنتقل الآن إلى التفصيل في بعض هذه المقتضيات من الزاوية الاجتماعية (النظرية الاجتماعية) ثم سأعرج لاحقا على بعض الأبعاد السياسية ذات الصلة.

المجتمع والتواصل

تروم النظرية الاجتماعية التي يصدر عنها هابرماس الجوابَ عن سؤالين رئيسين بينهما صلة وثقى؛ الأول هو: ما الذي يجعل التفاعل الاجتماعي بين أفراد المجتمع أمرا ممكنا؟ والثاني هو: كيف يصير النظام الاجتماعي ممكنا؟ على الرغم من أن السؤالين يختلفان من الناحية التصورية، نلاحظ أن هابرماس يقدم عنهما جوابا واحدا. فتنسيق الفعل الاجتماعي (أي الفعل الذي يقوم به فاعلان اثنان على الأقل)، وتفسير قيام النظام الاجتماعي، لا يكونان ممكنين في نظره إلا إذا استطعنا البرهنة على أن هناك، إلى جانب الفعل الاستراتيجي، فعلا آخر هو الفعل التواصلي.

التمييز الذي يقيمه هابرماس بين الفعل التواصلي والفعل الاستراتيجي أساسي في هذا السياق. فالفعلان على الرغم من أنهما يشتركان في كونهما يرومان تحقيق

هدف عن طريق استعمال اللغة، ويقبلان الاندراج معا في نطاق الأفعال الغائية، يختلفان مع ذلك من جهة كونهما يُسطران حلين متباينين لمشكل تنسيق الفعل الاجتماعي الذي يترتب عليه قيام النظام. الاختلاف الرئيس القائم بينهما يعود إلى أنهما يتبعان نهجين متباينين في استعمال اللغة. فاللغة إما تُستعمَل وسيطا لنقل المعلومات وإبلاغها، وإما تُستعمَل أيضا مصدرا من مصادر الإدماج الاجتماعي. فعندما نحصر استعمال اللغة في نقل المعلومات وإبلاغها، يكون استعمالنا مندرجا في سياق استراتيجي؛ أما عندما نتخطى باستعمالنا مجرد نقل المعلومات وإبلاغها ونتوق إلى تحقيق الإدماج الاجتماعي، فإن استعمالنا يكون حينئذ مندرجا ضمن السياق التواصلي. تنسيق الفعل في الإطار الاستراتيجي لا يقع في نظر هابرماس إلا بممارسة التأثير في المخاطَبين للسيطرة عليهم والتحكم فيهم، ذلكم لأن الفعل الاستراتيجي غرضه تحقيق النجاح فقط لا غير. يمكن للمتكلم أن يلجأ فيه إلى الخطابة لإخفاء مراميه أو المداراة على ضعف حجته، كما يمكنه أيضا أن يلجأ وهو يخبر المخاطب إلى التهديد المبطن للتأثير فيه وتوجيهه الجهة التي يريد. إنه فعل ينطوي على قدر من الأداتية بالنظر إلى أن الذين يستعملونه يعاملون بعضَهم بعضاً أدواتٍ أو وسائلَ للنجاح في تحقيق غاياتهم (انظر كوك 1994: 20). أما تنسيق الفعل في الحالة الثانية، أي عن طريق الفعل التواصلي، فيكون على عكس الحالة الأولى بالسعي المتبادل والحثيث إلى بلوغ التفاهم توقا إلى تحقيق الإجماع. استعمال اللغة استعمالا استراتيجيا لا يزيد في نظر هابرماس عن كونه استعمالا طفيليا أو مائلا عن الاستعمال الأصلي للغة الذي يروم فيه المستعمل بلوغ التفاهم. ويظهر هذا جليا في أن الاستعمال الاستراتيجي "لا يعمل عمله إلا إذا سَلَّم أحد الأطراف في العملية التواصلية بأن اللغة الجاري استعمالها تروم الوصول إلى التفاهم. في هذه الحالة يكون الشخص الذي يتواصل على نحو استراتيجي خارقا في قرارة نفسه شرط النزاهة المطلوب في الفعل التواصلي" (هابرماس 1992: 82). الأصل في استعمال اللغة حسب هابرماس هو الاستعمال الذي يروم الوصول إلى التفاهم. يقول في هذا الشأن: "إن غاية بلوغ التفاهم الملازمة للبنيات اللغوية تفرض على الفاعلين في التواصل تغيير منظورهم. ويتجلى ذلك في كونهم يلفون أنفسهم مضطرين إلى العدول عن الموقف التشييئي المميز للفعل المتجه جهة النجاح والذي يروم إحداث أثر ما في العالم، والانصراف إلى

الموقف الإنجازي الذي يقفه المتكلم الذي يتطلع إلى بلوغ التفاهم مع شخص آخر حول أمر من الأمور" (هابرماس 1992: 81).

إن إلحاح هابرماس على فكرة التواصل وعلى الفعل المقترن بها يعود إلى اقتناعه بالدور الذي يلعبه التواصل على مستوى النوع البشري. فنحن كائنات لا يجتمع بعضُنا ببعض على النحو الذي تجتمع به الكائنات الأخرى التي تشاركنا في الجنس وتفارقنا في النوع. اجتماعنا يتميز مِنْ غيره بكونه يستند إلى المشاركة في ممارسات مركبة ومعقدة يهيمن عليها تقديم الـمُسَوِّغات ومطالبة الآخرين بعرض مُسوغاتهم (راجع هابرماس 1999: 82). اجتماعنا، بعبارة أوضح، ينهض في أساسه على الإتيان بالمسوغات التي تشرح تصرفاتِنا وأفعالَنا، كما ينهض أيضا على مطالبة الآخرين بالمثل، أي بإيراد مسوغاتهم التي تشرح ما يأتون به من أفعال وتصرفات. ويترتب على هذه السمة التي تميز اجتماعنا أننا لا نعيش بالمعية سدى أو كيفما اتفق؛ بل نعيش بالمعية في فضاء يكون فيه كل واحد منا مطوقا بالمسؤولية إزاء الآخر. لا نتوقف عن الحِجاج دفاعا عن آراء نؤمن بها وأفعال نُنجزها أو اعتراضا على آراء الآخرين وأفعالهم نُنْكِرها. وبسبب هذا النمط من العيش استطعنا أن نطور حساسية خاصة إزاء الأهمية التي يلعبها الحِجاج في حل المشاكل التي تحول دون بلوغ التفاهم، أي في حل المشاكل التي تعترض الحياة بالمعية في المجتمع.

ما يتميز به التصور التواصلي الذي يصدر عنه هابرماس، وهو أمر متضمن فيما قلناه أعلاه، هو أنه تصور يصدر عن أكثر من ذات، على عكس النظريات الفردانية الذاتية السابقة التي ارتبطت تاريخيا بأنموذج الشعور. فهذا الأنموذج الذي أسسه ديكارت وقامت عليه الحداثة، بلغ مداه في نظر هابرماس ولم يعد بالإمكان التعويل عليه اليوم. يقول في معرض نقده هذا الأنموذجَ: "لقد أُنهك أنموذج فلسفة الشعور ووصل إلى حد بلغ فيه مداه، ولكي نُبَدِّد أعراض الإنهاك هذه، ما علينا إلا أن نتخلى عنه وننتقل إلى أنموذج يقوم على التفاهم" (1987: 296). نظرية الفعل التواصلي، بوصفها نظرية لأنموذج التفاهم هذا، تعرض في نظر هابرماس عن تلك الذات المنفردة (الكوجيتو) التي قام عليها أنموذج الشعور، أي الذات التي تناجي نفسها في السر أو العلن التي كرستها الحداثة ابتداء بديكارت كما ألمعنا، وتَضع مكانها ذواتٍ عدَداً ملتزمةً بأداء الدور الإنجازي الذي يتطلبه الانخراط في الفعل

التواصلي المنقاد انقيادا إلى استعمال المساطر الحجاجية العمومية والمعقولة لبلوغ التفاهم. إنها إذا شئتم نظرية تستبدل بالمشهد الذي يتربع فيه على العرش ملاحِظ سَلبي وحيدٌ يناجي نفسَه ويتفكر، مَشْهداً آخر يوجد فيه كائنان بشريان على الأقل، يتفاعلان ويتواصلان ويُخضعان تفاعلهما للمقتضيات العامة التي يفرضها مسلسل التواصل وتُمليها دواعي التفاهم. لم تعد الذات في نظرية الفعل التواصلي سيدة أو صاحبة نفوذ، كما كان الحال عليه في الحداثة التي قامت على أنموذج الشعور، بل صارت الذات فاعلا مشتبكا مع ذوات أخرى يتواصل معها لكي يصلوا سويا إلى التفاهم حول ما هم بصدده؛ وأصبح وجود هذه الذات، من حيث إنها فاعل، يستلزم هو نفسه وجود ذواتٍ أخرى بمعيتها ويتطلب منها أن تتقمص مواقع هذه الذوات وتستضمرها. يقول هابرماس: "يحيل مفهوم ***الفعل التواصلي*** على التفاعل الذي ينشأ بين ذاتين على الأقل، قادرتين على الكلام والفعل، ومنخرطتين في علاقات شخصية (سواء أكانت هذه العلاقات بوسائل كلامية أو غير كلامية). وينبغي أن يكون هدف الفاعلين هو بلوغ التفاهم حول الوضع الذي يتناوله فعلهما وحول الخطط التي يصدران عنها في إنجاز هذا الفعل للوصول سويا إلى تنسيق أفعالهما بطريقة توافقية" (1984: 86، التشديد موجود في الأصل).

إذا كانت الوحدة الدنيا التي يدرسها المنطقي في منطق القضايا هي القضية، والوحدة الدنيا التي يدرسها اللغوي في النحو هي الجملة، فإن وحدة التواصل الدنيا التي تتناولها نظرية هابرماس التواصلية لا تنحصر في فعل الكلام الذي يصدره المتكلم منفردا. وحدة التواصل الدنيا عند هابرماس تضم القول أو فعل الكلام الذي يُصدره المتكلم ***مصحوبا*** بـ 'نعم' أو 'لا' التي تعبر عن الموقف الذي يَقفه المستمع إزاء ما قاله المتكلم (انظر هابرماس 1984: 38؛ وانظر المقدمة في هابرماس 1992ب: viii)[1]. فالمتكلم عندما يصدر قوله يحيل بدعوى الصلاحية التي يرفعها فيه إلى ما يملكه من

---

1 يقول هابرماس (2011: 288): "إن التفاهم الذي نتوصل إليه عن طريق الخطاب يتوقف على الجواب المستقل بـ 'نعم' و'لا' الذي يأتي من المشاركين الأفراد ويتوقف في الآن نفسه على استعداد هؤلاء المشاركين للتعالي معرفيا عن التمركز الذاتي حول رؤاهم التي يصدرون عنها. ويرجع هذا إلى أن الفهم الذاتي والرؤية إلى العالم التي يصدر عنهما المرء يمكنهما أن يصبحا في الخطابات العملية موضع نقاش عمومي أيضا".

مسوغات وبواعث يستطيع، إذا طُلِب منه ذلك، أن يوردها لتأييد قوله. لهذا السبب لا ينفصل فهم قول المتكلم عن 'نعم' أو 'لا' التي تعبر عن موقف المستمع إزاء قول المتكلم. فحتى لو لم يطالب أحد بالبواعث التي حثت المتكلم على قول ما قال، فإن معنى كل فعل كلامي يصدر عن المتكلم يظل مقرونا بمخزون البواعث التي يمكن أن تساق لتأييده (1992ب: x).

لا يبني هابرماس نظريته التواصلية على مفهوم الصدق أو الحقيقة (truth)، بل يوسع مجال بحثه ويلجأ إلى مفهوم آخر أكثر صقلا ومرونة وحيادا من الجهة الميتافيزيقية هو مفهوم 'الصلاحية'. فالحديث عن الصلاحية عوض الحديث عن الصدق أو الحقيقة يومئ إلى أن هابرماس لا يفهم هذه الأخيرة فهما يقوم على المناجاة الخصوصية كما كان الحال عليه في إطار أنموذج الشعور من ديكارت إلى هوسيرل، بل يفهمها من زاوية عمومية، أي من جهة كونها أمرا خلافيا ومتنازعا عليه لا يمكن أن يستوي ويستقيم إلا بعد بَتٍّ صلاحيته في السياق التواصلي. مفهوم الصلاحية عند هابرماس يقترن بالدعاوى التي يرفعها المشاركون في التواصل. فهؤلاء عندما يتكلمون لا يكتفون بإصدار أصوات أو بإطلاق سيل من الكلمات تَصادف أن لها معاني في القواميس، بل يرفعون فيما يقولون دعاوى صلاحية تتجه إما إلى العالم الخارجي، وإما إلى العالم الداخلي أو الباطني، وإما إلى العالم البَيْني الذي ينشأ عن التفاعل بين الناس. ويمكن أن نشرح هذا استنادا إلى هابرماس (1976 ضمن 1998) على النحو الآتي:

عندما نعمد إلى إثبات أمر ما من الأمور فإننا ندعي ونحن نُثبته صدقَ ما أثبتنا. قد يظهر بالطبع أن ما أثبتناه ليس صادقا، لكن ادعاءنا بأنه صادق يظل قائما. هنا يتعين علينا التمييز بين الدعوى أو الادعاء، وبين المحتوى القضوي الذي يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا. عندما أقول "جاء زيد" فإنني أرفع دعوى أخبر فيها أو أثبت بواسطتها محتوى قضويا هو 'مجيء زيد'. تكون دعواي صالحة إذا صدقت القضية التي أثبتها بفعلي الكلامي وطابقت الواقع، وتكون غير صالحة إذا لم تحصل المطابقة. هذا النوع من الدعاوى يتناول العالم الخارجي، لذلك تكون الدعوى صالحة إذا تطابق المحتوى القضوي الذي تدعيه مع ما يجري فيه وتكون غير صالحة إذا انعدم التطابق.

عندما أدعي أنني حزين، لا يمكن للمحتوى القضوي 'أنا حزين' أن يُثبَتَّ بالعودة إلى العالم الخارجي، لأنني هنا بصدد الحديث عن أمر يتصل بعالمي الداخلي. دعواي بأنني حزين تختلف عن الدعاوى التي أرفعها بشأن العالم الخارجي؛ لهذا السبب تحيل صلاحيتها على نزاهتي فيما أقوله عن أحوال عالمي الداخلي. فإذا كنت نزيها وأنا أعترف أو أكشف عن حالتي الداخلية فيما أقول تكون دعواي صالحة وإذا لم أكن نزيها فإنها لا تكون كذلك.

عندما آمر أحدا أن يفعل شيئا، لا أكون متجها بالدعوى التي أرفعها في أمري إلى العالم الخارجي ولا إلى العالم الداخلي. الدعوى التي أرفعها في أمري دعوى تتجه إلى العالم البيني أو التذاوتي، وتكون صالحة إذا كانت تنسجم مع المعايير التي تحكم علاقتي بالشخص الذي آمره بأن يفعل الشيء. تكون هذه الدعوى صالحة إذا استقامت من الناحية المعيارية، وتكون غير صالحة إذا لم تستقم من تلك الناحية. يمكن للمعلم أن يأمر تلميذه بأن يقرأ النص موضوع الدرس جهرا. الدعوى التي يرفعها المعلم هنا تحيل على المعايير التربوية والمؤسسية التي تؤطر عملية التدريس والتي تبيح للمعلم، من بين أشياء أخرى، أن يأمر تلاميذه بالقيام بأفعال مخصوصة لها صلة بالتدريس. إذا أمر المعلم التلميذ أن يعطيه ما في جيبه من مال، فإن الأمر يكون خارج المعايير الحاكمة لعلاقة المعلم بالتلميذ. الدعاوى التي تُرفَع وتُحيل على هذا العالم البيني المعياري الذي يحكم تفاعل الناس لا تكون صالحة إلا إذا توافقت مع المعايير المعمول بها ولم تتعاند معها.

لتلخيص ما سبق نورد هنا الخطاطة العامة الكلاسيكية التي عرضها هابرماس (1976) في مقاله 'التداوليات الكلية' والتي تقضي بالتمييز بين ما يأتي:

1- صيغ التواصل
2- أنماط أفعال الكلام
3- المحاور
4- دعاوى الصلاحية المحورية

يحصر هابرماس صيغ التواصل في ثلاث صيغ هي: الصيغة المعرفية، والصيغة التفاعلية، والصيغة التعبيرية. ويرى أن كل صيغة من هذه الصيغ تتطابق مع نمط بعينه من أفعال الكلام. الصيغة المعرفية تتطابق مع الأفعال الوصفية (الإثباتية)، والصيغة

التفاعلية مع الأفعال الضابطة، والصيغة التعبيرية مع الأفعال الاعترافية. وكل نمط من هذه الأنماط يتجه إلى محور بعينه: الأفعال الوصفية أو الإثباتية تتجه إلى المحتوى القضوي، والأفعال الضابطة تتجه إلى العلاقات البينية التي تنشأ عن تفاعل الأشخاص، والأفعال الاعترافية تتجه إلى معاني المتكلمين ومقاصدهم الذاتية. ولكل صيغة تواصلية من هذه الصيغ الثلاث دعوى صلاحيةٍ مخصوصةٌ تقترن بها: الصيغة المعرفية تَرفع، من خلال الأفعال الإثباتية المتصلة بالمحتوى القضوي، دعوى الصدق؛ والصيغة التفاعلية ترفع، من خلال الأفعال الضابطة ذات الصلة بالعلاقات البينية، دعوى الاستقامة أو الملاءمة المعيارية؛ والصيغة التعبيرية ترفع، من خلال الاعترافات التي تتناول معاني المتكلمين ومقاصدَهم، دعوى النزاهة (انظر هابرماس 1976، ضمن هابرماس 1998: 81)[1].

فدعاوى الصلاحية التي يرفعها المتكلم في الأفعال التي ينجزها يجب أن تكون صادقة من جهة الوصف أو الإثبات، ونزيهة من جهة التعبير عن القصد، ومستقيمة من جهة احترام المعايير البينية. غير أن إقرار المتكلم بأنه صادق ونزيه ومستقيم لا يترتب عليه شيء مخصوص في الواقع؛ لأن المتكلم يكون محكوما وملتزما في الإطار التواصلي بأخذ موقف المخاطب في حسبانه كما أشرنا أعلاه. وهذا المخاطب، الملتزمُ أيضا بعين ما يلتزم به قرينه، يكون مخيرا بين موافقة المتكلم على ما ادعاه أو مخالفته فيه تبعا لما يعتقده ويراه من زاويته. فصلاحية الدعاوى التي تُرفع في التواصل كما يلوح من تصور هابرماس أمر يتوقف على الاتفاق الذي يمكن أن يحصل بين الأطراف المنخرطة في الفعل التواصلي ولا يمكن التفكير فيها من منظار آخر يحيل على سلطة

1 لم يتوصل هابرماس إلى هذه الخلاصة التي عرضناها هنا باختصار شديد إلا بعد نقاش طويل ومستفيض مع فلاسفة اللغة والذهن. فالرائج بين هؤلاء هو التركيز حصرا إما على قصد المتكلم، كما هو الشأن عند غرايس وبينيت وشيفر؛ وإما التركيز على القضايا الوصفية أو الإثباتية والبحث في شروطها الصدقية، كما كان الحال عليه مع فريجه وفتجنشتاين في فلسفته الأولى التي ضمنها رسالته المنطقية الفلسفية، وبعدهما مع داميت؛ وإما التركيز على استعمال اللغة في سياقات التفاعل، كما نجد ذلك عند فتجنشتاين في أعماله الأخيرة، وعند فلاسفة اللغة العادية بعده وخصوصا أوستين. الخطاطة التي يقترحها هابرماس هنا هي في الأساس خطاطة نقدية لهذه الاتجاهات جميعها، لأن هابرماس يجمع فيها بين هذه الاتجاهات ويوحد بينها، ولا يركز على بعد واحد بعينه. (انظر نقده لهذه الاتجاهات مفصلا في هابرماس 1992ب: 57 وما بعدها).

أو نفوذ أو تهديد أو غير ذلك. لهذا السبب تظل صلاحية الدعاوى مهددة على الدوام بالمراجعة أو الرفض، ومحاصرة بإمكان الإبطال. الصلاحية بعبارة مختصرة مفهوم خلافي عند هابرماس لا تحوم حوله شبهات العصمة.

نستطيع في هذا الإطار أن نفهم ما يقصده هابرماس عندما يتحدث عن العقلانية التواصلية، أي عندما يدرج العقلانية التي يصدر عنها (والتي يصفها بما بعد الميتافيزيقية) ضمن ما يستلزمه التواصل. تقول كوك (1994: xi) في هذا الشأن: "تحيل العقلانية التواصلية [عند هابرماس] على تلك الصيغة من صيغ العقل التي تبرز على وجه التحديد في الأنشطة اللغوية أو التخاطبية اليومية التي ينخرط فيها الأشخاص في المجتمعات الحديثة. ويستند هذا الضرب من العقلانية، أي العقلانية التواصلية، على 'أمثَلات قوية' توجد متضمنة في المقتضيات العامة التي ينطوي عليها التواصل في هذه المجتمعات". المقتضيات التي تشير إليها كوك هنا هي تلك التي يكثفها هابرماس ويضعها تحت ما يسميه بـ 'الوضع المثالي للكلام'[1]. فهو يرى أن الأوضاع الواقعية التي نتواصل فيها تكون دائما أوضاعا محرفة وغير أصيلة ومورطة إلى هذا الحد أو ذاك في صورة من صور ممارسة السلطة. غير أن استناده إلى 'الوضع المثالي للكلام' يُحدث فرقا أساسيا في النظرة إلى ما يقع من تحريف في هذه الأوضاع الواقعية. فعلى الرغم من التحريف الذي يقع في التواصل الواقعي، يقتضي هذا التواصل الواقعي في كل حلقة من

---

1 من بين الأمثلات القوية المتصلة بالحِجاج التي يشير إليها هابرماس باستمرار نذكر منها الفكرة القائلة إن كل شخص قادر على الكلام والفعل يكون مؤهلا للدخول طرفا في الحجاج، والفكرة القائلة أيضا إن كل من يشارك في الحجاج يكون مؤهلا للاعتراض على أي قضية ترد فيه والتشكيك فيها، ومؤهلا لكي يوجه الأنظار إلى محاور جديدة تكون ذات صلة بموضوع الحجاج. ومن بينها أيضا امتناع الإعراض عن أي حجة يوردها المشارك في التواصل، وعدم الالتفات في التواصل إلا إلى الحجة الأقوى، وعدم الانصياع في التواصل إلا لهذا الضرب من الحجج فقط لا غير. بعض هذه الأمثلات يعد قويا في نظر بعض منتقدي هابرماس؛ لأن هذه الأمثلات تستند إلى حدوس أخلاقية لا يمكن لكل الأطراف المشاركة في التواصل أن تتقاسمها إلا إذا كانت كلها مقتنعة بالطابع الكوني للتفكير الأخلاقي. فهذه الحدوس، كما ترى بنحبيب مثلا، لا تكون مقتضيات ضرورية لجريان الحجاج إلا بالنسبة إلى الأعضاء الذين ينتمون إلى جماعات أخلاقية حديثة، أي بالنسبة إلى أولئك "الذين راجعوا بكيفية جذرية الأسس الثيولوجية والأنطولوجية التي تؤيد عدم المساواة بين البشر" (انظر بنحبيب 1992: 32، وكوك 1994: 31).

حلقاته إمكان قيام تواصل غير محرف وأصيل، أي أن المشاركين في التواصل يكونون في كل حلقة من حلقات تواصلهم مقيدين بما يمليه الوضع المثالي للكلام. يقول هابرماس مستشهدا بكارل أوطو آبل: "إن المشارك في الحجاج يسلم دائما سلفا بوجود شيئين اثنين في آن واحد: الأول هو الجماعة التواصلية الواقعية التي أصبح هو نفسه جزءا منها عن طريق التنشئة الاجتماعية التي خضع لها؛ والشيء الثاني هو الجماعة التواصلية المثالية التي تكون مبدئيا الجماعة القادرة على فهم معنى حججه فهما ملائما والفصل في مدى صحتها" (1996: 322). فهذه الجماعة المثالية المفترضة تمثل، بعبارة أوضح، نقطة ارتكاز معيارية تسمح لكل مشارك في التواصل بأن يحيل عليها ليدفع أو ينتقد التحريف أو الميل عن جهة الاستقامة الذي قد يلحق التواصل الواقعي في لحظة من اللحظات، كأن يطالب المتكلمُ مخاطَبَه بالإتيان بالحجة على ما ادعى، أو يطالبه بإيضاح قصده أو فكرته على نحو تصبح فيه مفهومة، أو يسأله عن مصادر معلوماته، أو يعترض على استعماله ما لا يجوز أو يليق بالتواصل بين أحرار متساوين كالتهديد أو الوعيد.. الخ. فهذه المطالب والاعتراضات تستمد مشروعيتها من الوضع المثالي للكلام، شبه المتعالي، المفترض الذي يكون مهيمنا يراقب كل وضع تواصلي واقعي. بعبارة موجزة نقول إن أوضاع التواصل الواقعية لا تكون في نظر هابرماس منفلتة عشوائية، بل تكون مراقبة من الجهة المعيارية بالوضع المثالي للكلام الذي يمنح المشاركين في التوصل أساسا معياريا يستندون إليه في نقد التحريف الذي يلحق التواصل الواقعي. الوضع المثالي للكلام باختصار لا يحيل على 'وضع' واقعي بعينه؛ لأن الشروط المثالية التي يقتضيها يصعب تحقيقها في عالم يحكمه الميل إلى التسلط والشطط والنزوع الأداتي. فهو لهذا السبب مثال تحليلي (analytical ideal) لا يتحقق. يسمح لنا أن نقيس استنادا إليه المخاطبات الواقعية التي تجري أمامنا هنا والآن، وبقدر ما نسعى إلى الاقتراب منه في تواصلنا العمومي الواقعي تزيد فرص تقيدنا بالشروط التشاورية التي تمكننا من البت المنصف في القضايا المعيارية.

يتضح مما سبق أن التواصل في الفضاء العمومي لا يجري على غير هدى بل يستند إلى بنية تحتية مسطرية وأخلاقية تشده إليها. هابرماس لا يدعي أن هذه البنية التحتية المسطرية والأخلاقية مفروضة، بل يرى أنها مستنبطة من مقتضيات التواصل ذاتها. إنها مستنبطة بالآليات التي تمنحنا إياها ما يسميه هابرماس بعلوم إعادة البناء.

الفضاء العمومي ومسألة السلطة

يميز هابرماس في فلسفته السياسية بين نوعين من السلطة: سلطة إدارية وسلطة تواصلية[1]. تشير السلطة الإدارية عنده إلى السلطة التي تمسك بزمامها الدولة، أي إلى السلطة التي تبرز في سن القانون وإعماله أو إنفاذه. وقد تعرض هابرماس لهذا الضرب من السلطة بالتحليل في أعماله ابتداء من تسعينات القرن الماضي، وخصوصا في كتابه الموسوعي *بين الوقائع والمعايير* 1996، حين انصرف إلى دراسة العلاقات الشائكة بين الديمقراطية والقانون، ورَصْد الصلات القائمة بوجه خاص بين الرأي العمومي (الذي يندرج عنده ضمن ما يسميه بـ 'السلطة التواصلية') والنحو الذي تَستعمل به مؤسساتُ الدولةِ القانونَ صياغة وتشريعا وتنفيذا. وتعبر السلطة الإدارية عن الهيمنة التي تمارسها الدولة على حياة مواطنيها وأفعالهم، وهي هيمنة نسقية تتجلى في استقطاب الحق في سن القوانين وفرضها والإعلان عن السياسات الحكومية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعتزم تنفيذها في إطار تلك القوانين. أما السلطة التواصلية فتشير إلى نوع من السلطة يتبلور وينبثق بكيفية تلقائية من التواصل الذي يجري بين المواطنين في العالم المعيش المهيكل في الفضاء العمومي. والسلطة التواصلية مفهوم اعتمد فيه هابرماس تحليلات حنا آرندت. يقول في هذا الخصوص: "لا أحد كما تذهب آرندت يستطيع في الواقع أن 'يمتلك' السلطة التواصلية. إنها تنبثق من بين الناس عندما يفعلون سويا، وتتلاشى حين يتفرقون" (1996: 147).

يرى هابرماس أن تعامل الدولة مع القانون يكتسي بعدا أداتيا واضحا، أي أن القانون في إطار السلطة الإدارية يكون بمثابة الأداة التي تتوسلها الدولة لتحقيق غايات خارجة عن القانون. وهنا يتعين علينا أن نتريث قليلا لنشير إلى أن هابرماس يتحدث عن السلطة الإدارية في نطاق الدولة الديمقراطية الدستورية وليس خارجها.

---

1 يقول هابرماس: "تتخذ السلطة السياسية في دولة القانون الديمقراطي صورتين متمايزتين: سلطة تواصلية وسلطة إدارية. لهذا لم تعد السيادة الشعبية مركزة في جماعة محددة وملموسة من المواطنين أو في مجالس هؤلاء التمثيلية، بل توارت وأصبحت لا تظهر إلا في المشاورات التواصلية والقرارات المهيكلة عقلانيا بحيث إن المرء لن يجانب الصواب إذا ادعى أن الدولة الدستورية تخلو من ذات محددة تكون صاحبة سيادة" (هابرماس 1996: 136).

لهذا السبب يجب من الناحية المبدئية ألا نفهم من الصفة الأداتية التي يكتسيها التعامل مع القانون ميلا مقصودا عن مقتضيات الديمقراطية. فالقانون في نطاق الدولة الديمقراطية يُفترض فيه أنه صيغ وشُرع استنادا إلى قيم وغايات يُجْمَع عليها ديمقراطيا بمقتضى التواصل العقلاني الذي يكون جاريا على قدم وساق في الفضاء العمومي. الاستعمال الأداتي هنا لا يُفترض فيه أن يتغاضى عن احترام الحقوق والحريات مثلا، أو يبتعد عن الغايات التي انعقد عليها الإجماع في المجتمع. لكن هابرماس يشير إلى أن طبيعة عمل السلطة الإدارية تفرض عليها نوعا من التعامل مع القوانين يكون أميلَ إلى الحفاظ على الاتساق والانسجام الداخليين منه إلى مراعاة تطلعات المواطنين ومطالبهم التي يرفعونها في الفضاء العمومي بكيفية تلقائية وحرة. لهذا السبب يتحدث هابرماس عن الدولة من حيث إنها نسق يميل كباقي الأنساق (الاقتصاد يندرج عنده أيضا في إطار النسق) إلى الانغلاق، وإلى الانسجام الداخلي، وإلى الانضباط لآلياته الداخلية والإعراض أو الضرب صفحا عن المؤثرات التي يمكن أن تَفِدَ عليه من الخارج. وهذه الخصائص عندما تصبح مميزة للسلطة الإدارية تفتح جبهة للصراع أو التعارض مع تطلعات المواطنين ومطالبهم التي تتبلور بكيفية حرة وتلقائية (أي على نحو غير نسقي) في العالم المعيش المهيكل في إطار الفضاء العمومي من خلال الفاعلية التواصلية.

نكون في هذا الوضع إذن أمام سلطة نسقية تتوسل القانون لتنفيذ سياساتها في المجالات كافة، سلطةٍ تتقيد بجداول الأعمال والأجندات، وتراعي المساطر والشكليات، ونكون في الجهة المقابلة أمام سلطة تواصلية متجلية في الضغط الذي يبلوره المواطنون بكيفية تلقائية في العالم المعيش المهيكل في الفضاء العمومي من خلال نقاشاتهم وتجمعاتهم ومناشداتهم التي لا وقت يحاصرها ولا قيد يقيدها غير مساطر التواصل والحجاج العقلانية. وإذا كانت السلطة النسقية تحيل عند هابرماس على السلطة الإدارية، فإن الضغط المنبعث من الفضاء العمومي يحيل عنده على السلطة التواصلية. هذه الأخيرة تتجلى في التأثير أو الضغط الذي يمارسه المواطنون على الدولة من خلال النقاش العقلاني الذي ينخرطون فيه حول مصالحهم وتطلعاتهم. والعلاقة بين السلطتين هي علاقة بين مواطنين لا يمكنهم أن يعيشوا بالمعية إلا في ظل قانون يضبط تفاعلهم، وبين جهاز هو الدولة لا يمكنه أن يكون شرعيا إلا بالإحالة على

إرادة المواطنين العامة والاستجابة لها. وبما أن سلطة الدولة بحكم طبيعتها سلطة إدارية نسقية، فإن استجابتها لإرادة المواطنين العامة، أي للسلطة التواصلية، لا تكون إلا بمقدارٍ يكون متلائما مع طبيعتها النسقية.

نستطيع القول إن الهدف الذي يسعى إليه هابرماس قائم في العثور على السبل والآليات الكفيلة بتيسير التواصل بين السلطتين حتى لا تصطدما وينفجر الوضع ويختل النظام. نظريته التواصلية تروم توجيه الضغط المنبعث من الفضاء العمومي عبر قنوات (جمعيات المجتمع المدني ومنظماته المختلفة بما في ذلك وسائل الإعلام المتباينة) تصوغه وتبلوره على نحو يصبح فيه سلطة تواصلية واضحة المعالم تستطيع التأثير حينئذ في الأنساق القانونية والإدارية التي تعول عليها السلطة الإدارية التي تمسك بها الدولة. والغرض من تحويل هذا الضغط إلى سلطة تواصلية مؤثرة في السلطة الإدارية راجع إلى أن السلطة الإدارية لا تكتسي شرعيتها في إطار الديمقراطية إلا إذا أدرك المواطنون قراراتها من حيث إنها قرارات صادرة عنهم وليست مفروضة نسقيا عليهم.

إن القارئ 'المحايد' لمشروع هابرماس لا يمكن أن يمضي من دون يبدي إعجابه بقدرة هذا المفكر العجيبة على التحرك في مجالات شتى (النظرية الاجتماعية، الفلسفة بفروعها المختلفة (ميتافيزيقا، لغة، ذهن، سياسة، أخلاق، قانون.. الخ) اللسانيات، علم النفس... الخ). فجزء لا يستهان به من الذين يعجبون به يجدون لديه شيئا ما ذا صلة بتخصصهم. هذا من ناحية أولى. أما من ناحية ثانية فإن الترحاب الذي تلاقيه أفكار هابرماس يعود بالأساس إلى أنه استطاع أن يعرض في المجال السياسي تصورا بديلا عن التصور الماركسي الذي تهاوت سمعته بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والتحولات العميقة التي عرفتها أوروبا الشرقية وألمانيا بوجه خاص؛ واستطاع في الوقت نفسه أن يرفع تحديا كبيرا في وجه التصور النسبي للسياسة كما يتجلى ذلك في أعمال المدافعين عن ما بعد الحداثة (فوكو، رورتي، ليوطار، ديريدا... الخ) والذي يحظى هو أيضا بمشايعين كثر في قطاعات واسعة ومؤثرة من الإنتلجنسيا الغربية. زد على هذا أن نظرية هابرماس النقدية تكتسي أهمية خاصة من كونها تتحدى، بإلحاحها على أهمية الفضاء العمومي، هيمنة الإدارة التقنوقراطية وأساليب التحكم الاستراتيجي في الجماهير، فضلا عن كونها تعرض بديلا نقديا يتمثل في نظام ينهض على المعايير العقلانية المستخلصة من الفاعلية التواصلية. إن هابرماس يقدم في الحقيقة تركيبا فكريا

فريدا لتخطي المؤسسات القائمة وتجاوزها من دون أن يستلزم هذا التجاوز تقويض القيم الديمقراطية والليبرالية التي تعد في نظره عماد الحياة بالمعية في المجتمعات المعاصرة. سننتقل الآن إلى جاك رانسيير لنعرض جانبا من نقده الذي وجهه إلى هابرماس. كان بودنا أن نتطرق للأصول النظرية التي يستند إليها رانسيير في نظريته السياسية من الجهة العامة، لكن ضيق الحيز جعلنا نركز على الحجج ذات الصلة بنقده لهابرماس فقط لا غير.

رانسيير ضد هابرماس

على عكس نظرية هابرماس التي تعتمد التفاهم والإجماع أساسا لها، تستند نظرية رانسيير إلى سوء التفاهم أو إلى الخلاف، وتجعل منه أساسها شبه المتعالي. وقد ناقش رانسيير تصوره هذا بتركيز وتكثيف لافتين في الفصل الثالث من كتابه 'الخلاف' (1995) الذي سنعول عليه هنا، وبين أن هابرماس ظل، على الرغم من احتياطه، أسير تفاؤل أنطولوجي أملاه عليه تصوره المبني على تداوليات اللغة. فالإشكالات التي تعترض الطابع الكوني للإجماع في المجتمع لا تقترن في المقام الأول، حسب رانسيير، بوضوح دعاوى الصلاحية واتساقها والتفاهم حولها بين المتكلمين والمخاطبين كما يرى ذلك هابرماس؛ بل تقترن أولا وقبل كل شيء بالوضع التخاطبي ذاته. فرانسيير يخالف هابرماس الرأيَ فيما يذهب إليه تماما ويرى أن موضوعاتِ السياسة[1]،

1 يتعين علينا أن نشير هنا إلى أن معظم الأمور التي اعتدنا على إدراجها في مجال السياسة، يضعها رانسيير في مجال آخر يختلف عن السياسة يسميه بـ 'التدبير'. لهذا السبب يميز رانسيير بين التدبير والسياسة. مجال التدبير يتضمن، في نظره، المؤسسات والعمليات التي تحكم تنظيم الجماعات وتمثيلها، كما يتضمن صيغ ممارسة السلطة المختلفة، بما في ذلك الأنحاء التي تُوزَّع بها الأدوار الاجتماعية، والأنحاء التي يقع بمقتضاها تسويغ هذا التوزيع وإضفاء الشرعية عليه. اللفظ الفرنسي الذي يستعمله رانسيير للدلالة على 'التدبير' هو (Police). لم نترجم هذا اللفظ بـ 'شرطة' بل اقترحنا لفظ 'التدبير'؛ لأن الشرطة بمعناها المعروف ليست إلا مظهرا أو تجليا عارضا، كما يقول رانسيير، لما يقصده بالمفهوم (انظر رانسيير 1995: 51). مجال التدبير يُعوِّل فيه رانسيير على أعمال فوكو. وهذا الأخير لا يقصد به الجهاز القمعي المعروف الذي تتوسل به الدول لفرض هيمنتها وتنفيذ سياساتها، بل يقصد به الجهاز الذي كشف عنه في أبحاثه حول كتابات القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي يرادف تقريبا النظام الاجتماعي برمته. أما الأفراد الذين يلبسون البذلة

ومنازلَ فاعليها، وأحكامَ مساطِرها، لا تكون أبدا محددة أو معطاة سلفا كما يوحي بذلك تصور هابرماس. ففي كل نقاش اجتماعي أو سياسي تكون البنية كلها، التي يسلم بها هابرماس دون نقاش أو تمحيص، محلَّ نزاع وتدافع: مكان النقاش، موضوعه، مساطره، والذوات المشاركة فيه. كل هذه الأمور تحتاج إلى تسويغ. أي قبل أن نصل إلى الخلاف حول المصالح والقيم، وقبل الشروع في الفحص عن صلاحية الدعاوى التي ترفعها الأطراف، دفاعا أو اعتراضا على هذه المصالح والقيم، يكون ثمة نزاع حول موضوع النزاع ذاته (رانسيير 1995: 85). فالسياسة في أساسها ليست إلا ذلك السؤال الجذري الذي يشكك وينازع في طبيعة هذه العناصر المذكورة وأحكامها والعلاقات المركبة والمتداخلة القائمة بينها. وهذا يعني أن في الصلب من الجماعة يوجد نزاع حول الموضوعات المشروعة للنقاش السياسي، وحول المساطر العقلانية المتبعة، وحول المقصود بالذات أو الفاعل السياسي نفسه: من يكون، وما عساها تكون صفاته.

هناك حيث يعول هابرماس على العقلانية التي تنشأ عن التفاعل بين مشاركين متساوين قادرين على أن يتبنوا منظوري ضميري المتكلم والمخاطَب في سَوْق استدلالاتهم وإيراد حججهم، يرى رانسيير أن السياسة لا ينحصر إنجازها بين ضميرين مشتبكين، بل تؤسسها ذواتٌ تستخدم ضمائر ومنظورات كثيرة تتيحها أسماء سياسية موسعة لا تقف عند المنظورين اللذين يعول عليهما هابرماس.

ويحملون السلاح ويضعون على رؤوسهم القبعة ويجوبون الشوارع جيئة وذهابا فليسوا في الحقيقة إلا جزءا من جهاز أوسع هو النظام الاجتماعي بأكمله. أما السياسة (la Politique) فلا تبرز حسب رانسيير إلا لكي تنازع التدبير وتُبرز الحيف الذي ينهض عليه وتفتح بابا للتحقيق في دعوى المساواة التي يرفعها. بعبارة أخرى، إذا كان النظام التدبيري لا يكف عن الإدعاء بأن إجراءاته عادلة تصدر عن المساواة بين الأفراد، فإن السياسة تتدخل لكي تقول: إذا كان الناس متساوين فإن بإمكان الفرد الذي يحتل موقعا أن يحتل مبدئيا موقعا آخر مختلفا، ولتبين استنادا إلى هذا أن التراتبية التي يقيمها النظام التدبيري تحكميةٌ لا تستند إلى أي مبدأ. السياسة بعبارة أوضح تأتي لتُحرج النظام التدبيري بكشفها عن تناقضاته التي لا يستطيع احتواءها: ادعاؤه المساواة بين أفراد الجماعة واستناده في الآن ذاته إلى تراتبية تنظيمة تناقض المساواة المدعاة في الصميم. يوجد بعض التوازي بين هذه الثنائية وثنائية هابرماس: سلطة إدارية/سلطة تواصلية. لكن على الرغم من هذا التوازي سنلاحظ أن رانسيير يرتب على ثنائيته (تدبير/سياسة) موقفا بالغ الجذرية.

فالمنظورات التي يفتحها مبدأ المساواة الكوني (وهذا المبدأ يمثل المبدأ الكوني الوحيد الذي يعتمده رانسيير في السياسة)، والهويات التي تسمح ببنائها المطالبةُ بإعمال هذا المبدأ الكوني، لا تقبل في نظر رانسيير الرد والاختصار إلى المنافسة السلسة أو التفاوض العقلاني المنساب بين أطراف موجودة سلفا تتواصل في صيغة تُقابل بين ضميري المتكلم والمخاطب. السياسة عند رانسيير هي العملية التي يجري بمقتضاها ربط الذوات الفردية بالبشرية كلها، وذلك كما يتبين عندما يقول الفرد على سبيل المثال "نحن، عُمَّالَ العالم"، أو يلغي الفواصل التدبيرية (انظر الهامش 6 أعلاه) التي تُباعد بين الهويات كما نجد ذلك في الشعار الذي رفعه المغربي في الدار البيضاء مثلا إثر العدوان الإسرائيلي على غزة: 'كلنا اليوم غزاويون أو غزيون'، أو الذي رفعه الشباب في فرنسا سنة 1968 "نحن كلنا اليوم يهود ألمان" (رانسيير 1995: 90). فالفرد في أوضاع الصراع هذه، يكتشف أنه ينتمي إلى هويات أخرى غير تلك التي كان يعتقد أنه ينتمي إليها. لم يكن الفرد في المثالين أعلاه يُعرَّف سابقا باندراجه ضمن النحن الذي يدل على عمال العالم، أو النحن الذي يدل على أهل غزة في فلسطين؛ كما أن الشاب ذا الجذور الفرنسية لم يكن يُعرِّف نفسه سابقا بأنه يهودي ألماني ويصدر في منازعته السياسية عن هذه الهوية. الهويات المذكورة في هذه الأحوال كلها هوياتٌ أفرزتها العملية السياسية أو عمليات التذويت السياسي (subjectivation politique) على الأصح، في سياق منازعة آليات التدبير ورفض منطقها. فالسياسة بهذا المعنى ليست تبادلاً للآراء والمنظورات سلساً أو مفاوضاتٍ منضبطةً للمساطر تتناول حساب المصالح الشخصية أو الفئوية للوصول بشأنها إلى إجماع يكون سندا لاتخاذ قرارات تكون سائغة ومشروعة. إنها بالأحرى سعي إلى خلق طبقات أو هويات مبتكرة والإبقاء عليها متماسكة على امتداد اتصال الصراع. والسياسة بإبداعها الأسماءَ الجديدة المنفلتة من آليات التدبير وبتبنيها منطقَ المساواة الجذري تُنشئ ذواتٍ مستحيلةً تنقل الأفراد نقلا من مواقعهم التي خُصصت لهم في نطاق توزيع المحسوس[1] القائم وتفتحهم فتحا

1 يشير مفهوم 'توزيع المحسوس' أو 'اقتسام المحسوس' أو 'الاشتراك في المحسوس' (le partage du sensible) عند رانسيير إلى حدس نقدي قائم في أصل فكرة ينطلق منها تقضي بـ 'التفكير من تحت'. اقتسام المحسوس عنده يتناول الأنحاء التي بمقتضاها توزع

على مواقع أو على لا. مواقع أخرى تنتظرهم في جوف الممكن.

إن هابرماس يستعجل الأمور كثيرا عندما يعمد، بلا رَوِية في نظر رانسيير، إلى استخلاص حلول سياسية عامة من مقدمات أو معطيات أنثروبولوجية. فنحن لا نستطيع في نظر رانسيير أن نستخلص على عجل، كما يفعل هابرماس، من المعطى القاضي بأن الناس يشتركون في حيازة اللغة نتيجة تقضي ببناء سياسة ديمقراطية على المهارات التواصلية. هابرماس يندرج ضمن هذا التقليد في البحث الذي يُرتِّب على المعطيات الأنثروبولوجية نتائجَ سياسية. نجد هذا عند هوبز الذي رأى أن الخوف من الاحتراب يدفع الناس لينقادوا إلى بناء الجماعة السياسية (المجتمع المدني أو الدولة أو الكومينويلث) عن طريق التعاقد. هابرماس يرى أيضا في حيازة اللغة أساسا تقوم عليه السياسة؛ لأن حيازة اللغة (بالمعنى الفلسفي الواسع، أي اللغوس، أو 'الناطقية' بلغة الفلاسفة القدماء) تسمح للإنسان بالانخراط في النقاش مع أقرانه وتمكن الكل من أسباب الحياة بالمعية. معظم الباحثين المعاصرين في الفلسفة السياسية الذين يعولون على حيازة الإنسان للغة ويجعلون من هذه الحيازة أساسا للسياسة يستندون في هذا

الحصص (المواقع، الأوقات، الفضاءات، الأنشطة..) بين الأطراف في الجماعة، ويتناول الآليات التي تجعل أفكار المحكومين وأفعالهم وأصواتهم دالة أو غير دالة، مرئية أو غير مرئية، مسموعة أو غير مسموعة في تراتبية الأنشطة التي تشد إليها النظام الاجتماعي وتُمسك به (انظر رانسيير 1995: 65؛ 2004أ: 12). ففي أصل اللامساواة يوجد في نظر رانسيير مشكل يتصل أساسا بالإدراك أو الإحساس. بعبارات الفلسفة الكلاسيكية يمكن القول إن قضية الهيمنة الاجتماعية تقبل التعبير عنها بلغة الإدراك والإحساس لتصبح قضية تخص الأنشطة الملموسة أو المحسوسة (أنشطة من على وجه التحديد؟!) التي يمكن أن يُفسح لها في المجال لتُرى وتُسمع وتتداول. 'اقتسام المحسوس' يدل باختصار على المنطق الملتبس الذي يعتمده المجتمع في لم شمل الأفراد والمجموعات داخله على مشترك يتقاسمونه، في الوقت الذي يجعل المجتمعَ يشتغل على أساس الفصل بين أولئك الذين يدخلون في إطار المحسوبة أصواتهم وأفعالهم، بوصفها أصواتا وأفعالا دالة، وأولئك الذين يظلون غير مرئيين وغير مسموعين، يقتسمون مع المجتمع فصلَهم عنه واستبعادَهم منه. عندما ننظر إلى الإجماع من منظار اقتسام المحسوس نلفيه، كما يقول رانسيير، تشكيلا محسوسا للعالم المشترك في صيغة تجعله يحيل على ضرورة لا يستطيع من يعيشون في كنفها أن يدركوها. الإجماع يبني للناس عالما يكونون فيه وجها لوجه مع الضرورة، لا وجود أمامهم لممكن أو لخيار أخر غير خيار البحث عن أنجع السبل لإدارة هذه الضرورة والتلاؤم صاغرين معها (انظر رانسيير 2012: 260)

التعويل إلى التعريف الأرسطي القديم الذي يقضي بأن الإنسان حيوان ناطق، مزود باللغوس. تداوليات اللغة التي طورها هابرماس ليست استثناء في هذا الباب. ففي الحالتين معا، الأرسطية والهابرماسية، نجد تعريفا للمواطنة السياسية موصولا منطقيا بتعريف الإنسان من حيث إنه حائز أو مزود باللغة.

يعقد رانسيير (2004ب) مقارنة على قدر عال من الأهمية والذكاء بين أرسطو وهابرماس، ويخلص من هذه المقارنة بنقد وجيه وذكي جدا لأطروحات هابرماس في هذا الشأن الذي نحن بصدده. فقد ذهب أرسطو إلى أن الإنسان في الجوهر حيوان سياسي، يمكن التعرف إليه بكونه حائزا عقلا يؤهله للانخراط في مناقشة ما هو عدل وما هو جور، على العكس تماما من الحيوانات العجماوات التي لا تملك إلا أصواتا تعبر بها عن الملاذ والآلام. يقول أرسطو في هذا الشأن: "ومن الواضح أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة؛ لأن الطبيعة كما قلنا لا تسعى عبثا: ***فالإنسان وحده ناطق من بين جميع الحيوان***. وبما أن الصوت يشير إلى الألم واللذة، فقد وُهب لسائر العجماوات. فطبيعتها قد بلغت إلى الشعور بالألم واللذة، وإلى إنباء بعضِها بعضاً بذلك الشعور. وأما النطق فللدلالة على النفع والضرر. ومن ثم على العدل والجور" (151253-10-a ص 9. التشديدُ خطًّا مَزيد).

في مكان آخر من الكتاب يذكر أرسطو أن المواطن هو الشخص الذي يشارك في عملية الحكم، أي هو الذي يستطيع أن يَحكم ويكون محكوما[1]. اشتقاق هذه الفكرة الثانية المتصلة بالحكم من الأولى المتصلة بحيازة اللغة لدى أرسطو يبدو أمرا بَدَهيا وبسيطا للغاية. إنه يُرَتِّب أو يَبْني في اشتقاقه هذا المبادلات التي تميز السياسة والديمقراطية على المشترك اللغوي لدى الإنسان. الشيء نفسه نجده لدى هابرماس. فهذا الأخير يرى أن الانخراط في علاقة التخاطب للدفاع عن مصالحَ أو قيمٍ بعينها في المجال السياسي يتطلب من الإنسان إخضاع أقواله لمعايير الصلاحية درءا للسقوط فيما يسميه بالتناقض الإنجازي. ويلوح من التحليل الذي يعتمده هابرماس أن المرء

---

1 يقول: "والمواطن عموما هو المشترك في السلطة والطاعة.، ولكنه يختلف باختلاف الأحكام السياسية. وهو في أفضل تلك الأحكام من يستطيع أن يختار لنفسه أن يُحكَم ويَحكُم ليوفر للدولة عيشا فاضلا" (أرسطو. 1284، 13. ص 154)

عندما يتكلم قاصدا الإفهام فإن ذلك يعني لزوما أن التفاهم يمثل الأساس الذي تقوم عليه الجماعة السياسية العقلانية.

المشكل الذي يعترض هذا الضرب من التحليل في نظر رانسيير هو أننا لا نملك دليلا يسوغ اشتقاق هذه النتيجة الأخيرة التي يخلص إليها هابرماس. فأرسطو من فرط ذكائه الذي لا يضاهى، يذهب مباشرة بعد تعريف الإنسان بأنه حيوان سياسي إلى التمييز في ماصَدَق هذا الإنسان، أي في أفراده، بين أولئك الذين يملكون اللغة، وأولئك الذين لا يزيدون عن كونهم يفهمونها، أي هناك أفراد في النوع الإنساني يملكون اللغة، وهناك أفراد آخرون لا يملكون من اللغة إلا القدرة على فهمها فقط لا غير (رانسيير 2004ب: 5). يقول أرسطو في هذا الشأن: "وبناء عليه، فكل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان، كانوا عبيدا من طبعهم؛ لاسيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يُرتجى معه منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر عنهم. وإنه خير لمثل هؤلاء أن يَخضعوا لسلطة سيد، إذا ما كان ذلك خيرا لمن سبق ذكرهم [الذين سبق ذكرهم هم الأنثى والجسد والحيوان]؛ لأن من يمكن أن يكون لغيره، هو من طبعه عبد. ***ولذا، كان لغيره مَن قُسِم له من العقل مقدار أن يشعر بالعقل، دون أن يُحرِزَه***: لأن ما تبقى من الحيوانات يخدم بحكم المحسوسات لا بمعرفة المقولات" ((I254b16-26) ص 15-16 التشديد خطا مزيد).

مسوغ هذا التمييز بين من يملكون (يحرزون) اللغة (اللغوس) ومن يفهمونها فقط (أي لا يستطيعون إنتاج خطاب دال بها لكونهم لا يملكون إلا مقدار أن يشعروا بالعقل)، يعود إلى أن حيازة اللغة ليست قدرة مادية، بل هي ضرب من التقسيم الرمزي، أي نوع من التحديد الرمزي يتناول العلاقة القائمة بين نظام الكلام ونظام الأجسام. لم يكن من البَدَهي دائما النظر إلى ما تتفوه به كائنات بشرية كالعبيد والنساء (عند أرسطو والقدماء عموما) والعمال والشعوب المستعمَرة (عند المحدثين).. الخ على أنه لغة، بل غالبا ما نُظر إلى ما يخرج من أفواه هؤلاء على أنه صرخات جوع، أو سُعار حقد، أو هيستيريا مرض... الخ، وذلك لكي يقع التنكر لكون هؤلاء حيوانات سياسية، أي لكي يقع إقصاؤهم وإخراجهم إخراجا من الجماعة ومن حساب توزيع الحصص.

فلكي نتوصل إلى فهم ما يقوله الناس (العامة أو الدهماء أو من لا حصة لهم في القسمة... الخ) يتعين علينا أولا أن نسلم بأنهم يتكلمون. وهذا الأمر لا تنفع فيه الإحالة على الأنثروبولوجيا ولا حتى على البيولوجيا، بل يتطلب بناء إدراك جديد للعالم وإجراء توزيع جديد للمحسوس يكون فيه هؤلاء متساوين مع غيرهم في الحرية وفي الإفتاء بالرأي في القضايا العمومية التي تهم الجماعة ككل.

إن هذا التقسيم الذي أقامه أرسطو بين من يملك اللغة ومن لا يتعدى فهمها، والذي يركز عليه رانسيير، لا يمكن استنباطه من المعطى الأنثروبولوجي المتمثل في اللغة. هذا التقسيم أو الفرز بعبارة أخرى فرز سياسي. لا يمكننا أن نستنبط مشتركا سياسيا من خاصية أنثروبولوجية كاللغة تشترك فيها البشرية، لأن 'المشترك السياسي' يكون دائما أمرا متنازعا عليه. استنباط عالم سياسي مشترك من مجرد فهم اللغة لا يمكن أن يكون استنباطا سائغا، لأن عالَم السياسة يعد في الأساس عالم نكير ومنازعة وخلاف حول ما هو مشترك. إن رانسيير لم يستعمل اصطلاح 'الخلاف' (Mésentente)، العصي على الترجمة، عنوانا لكتابه إلا لكي يشير إلى هذه العقدة التي تربط بين معنيين: عدم السمع وعدم الفهم من جهة، والنزاع وعدم الاتفاق أو الخلاف من جهة أخرى. وعندما نؤلف بين المعنيين ننقاد كما يقول رانسيير إلى أن "سماع اللغة وفهمها لا يولدان في ذاتهما أي آثار لها صلة بالجماعة المتساوية أفرادها. الآثار المتصلة بالمساواة لا تبرز إلا بالضغط وإحداث المنازعة التي من شأنها أن تتحدى البداهة الإدراكية الراسخة التي ينهض عليها منطق عدم المساواة. والمنازعة في هذا المقام لا تعني شيئا آخر غير السياسة" (رانسيير 2004ب: 5).

المراجع:

أرسطو (1957). *السياسات*. نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطين بربارة البولسي. اللجنة الدولية لترجمة الروائع العالمية. بيروت، لبنان.

Benhabib, S.(1992). *Situating the Self.*Routledge.

Calhoun, C. (1992). "Introduction: Habermas and the Public Sphere". *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (ed.), pp. 1-48.

Cooke, M (1994). *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. MIT Press.

Cooke, M (2006). *Re-Presenting the Good Society*. MIT Press.

Habermas, J. (1964)."The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)". *New German Critique*, No. 3. (Autumn, 1974), pp. 49-55.

Habermas, J.(1984). *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Beacon Press.

Habermas, J.(1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Policy Press

Habermas, J (1992 a). "Further Reflections on the Public Sphere". *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun, pp. 421-461.

Habermas, J. (1992 b). *Postmetaphysical Thinking (Studies in Contemporary German Social Thought)*. The MIT Press.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. The MIT Press.

Habermas, J. (1998). "What Is Universal Pragmatics?" (1976). *On the Pragmatics of Communication (Studies in Contemporary German Social Thought)*. The MIT Press, pp. 21-102.

Habermas, J. (1999). *Vérité & justification*. Paris: Gallimard.

Habermas, J. (2011). "Reply to My Critics". *Habermas and Rawls: Disputing the Political*. James Gordon Finlayson & Fabian Freyenhagen (eds.). Routledge, p. 283-204.

McCarthy, T. (1984). "Translator's Introduction"., pp. vii-xxxix. in *Habermas* (1984).

Mill, D. V.(2006). *Deliberation, Social Choice and Absolutist Democracy*. Routledge.

Rancière, J. (1973) «Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser» in *L'Homme et la société*, N. 27. Sociologie idéologie et politique. pp. 31-61.

Rancière, J. (1995). *La Mésentente: Politique et Philosophie*. Paris: Galilée.

Rancière, J. (2004a). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of The Sensible*. Continuum.

Rancière, J. (2004b). "Introducing Disagreement". *Anjelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. Vol. 9. No. 3 (December), pp. 3-9.

Rancière, J. (2012). *La Méthode de l'Egalité: Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Editions Bayard.

Therborn, G. (2008). *From Marxism to Post-marxism*. London & New York: Verso.

Tormey, S. (2001). "Post-Marxism, Democracy and the Future of Radical Politics" *Democracy & Nature*, Vol. 7, No. 1, pp. 119-134.

Zizek, S. (1999) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London & New York: Verso.

-7-

المنعطف السيا- ثقافي

رنسيار وفنّ المشترك
نحو ماركس مغاير

د. أمّ الزين بنشيخة المسكيني
جامعة تونس

"انّ العلاقة مع ماركس اليوم تكمن في أنّ نراهن على "ماركس" ضدّ ماركس آخر.."

رنسيار

تقديم:

لكل فيلسوف قصّته الخاصّة مع أسطورة قتل الأب منذ أفلاطون. بعضهم يهرب من الأب الروحي مفزوعا، لأنّه لا يقدر على تحمّل ارثه الثقيل، وبعضهم يفضّل البقاء في جبّة أبيه خير من الرحيل إلى درب لا يؤدّي. وبعض آخر لا يريد أن يخرج من ذاكرته فارغ اليدين. يمكننا القول أنّ جاك رنسيار الذي تعرّف على أبيه الروحي في شخص أب آخر هو ألتوسير ينتمي إلى الصنف الثالث. انّ رنسيار يبحث عن" ماركس آخر"، لأنّه اختار ألاّ يخرج يتيما تماما من ماركسيّته الأولى..

جاك رنسيار فيلسوف فرنسي اشتغل في الخطّ مابعد ماركسي ناقدا أستاذه ألتوسير لا من أجل استعادة لماركس بل من أجل الخروج منه بفكر عمّالي مغاير. يتعلّق الأمر بجملة من القرارات الجذرية للعثور عن ماركس آخر غير ماركس الكلاسيكي بطابعه الايديولوجي والعلمي. فبدلا عن مفهوم الطبقة يقترح رنسيار مفهوم "الفلانية "حيث يكون لأيّ كان الحقّ في تقاسم المحسوس. وبدلا عن الفصل بين الايديولوجي والعلمي يقترح رنسيار معنى مغايرا لدور المثقّف من خلال مفهوم طريف هو "المعلّم الجاهل". وبدلا عن يوطوبيا الثورة الماركسية التي تتنبّأ بالشيوعية

كخلاص وكفكرة عن المستقبل، يقترح رنسيار "أن لا مستقبل في انتظارنا "بل لدينا الكثير من العمل" ضدّ كل الأرواح المنهوكة باليأس من امكانيّة اعادة توزيع المحسوس توزيعا عادلا. لم يعد العالم أُحجية لأحد لأنّ عصر السرديات الكبرى قد أفل وأفلت معه كل امكانيات التنبّؤ بتاريخ البشر. ما يراهن عليه رنسيار في هذه البرمجيّات الجديدة للخطّ المابعد ماركسي: هو اختراع شعب ما حيثما ينقصنا ذاك الشعب. الشعب هنا منظور اليه لا بوصفه ماهية عرقية أو قومية جاهزة بل بوصفه فلانيات حرّة قادرة على أن تكون "أيّ كان" في "جماعة من المتساوين". هذه الجماعة لا علاقة لها بأيّة هويّة سابقة عليها. انّها فنّ للمشترك يلعب فيه الفنّ دورا أساسيّا.

ويمكننا أن نقول أنّ فكرة الاشتراك في المحسوس لرنسيار، بوصفها أطروحة أساسية في الفكر السياسي والجمالي المعاصر بما تدخله على الخطّ ما بعد الماركسي من نفس جديد تماما، تقوم على ثلاث أطروحات كبرى:

1- الخروج من براديغم الحداثة بأشكالها سواء تعلق الأمر بالحداثة أو بما بعد الحداثة أو بالحداثة المغايرة أو المضادّة، وبالتالي الخروج من الماركسية التاريخية بما هي سرديّة حديثة في جوهرها تؤمن بمعنى للتاريخ وبذات تقوم بتغيير العالم وبمستقبل يكون فيه الخلاص.
2- اقتراح مفهوم "جماعة المتساوين" كشكل جديد من الذاتية الجماعية القائمة على المشاركة في المحسوس واعادة توزيعه توزيعا عادلا.
3- الدفاع عن الفن بوصفه ضربا من خرق الاجماع في اتجاه التخلص من المحسوس المعطى القائم على الهيمنة واختراع أشكال أخرى من العيش المشترك.

1 - لماذا الخروج من براديغم الحداثة؟

ينبغي أن نشير بادئ الأمر إلى أن مشروع رنسيار يتنزل ضمن أفق فلسفات المشترك التي حررت الفلسفة من الصدام بين المركزية الثقافية الغربية والآخر المقصي والمهمش. أي من الصدام بين روّاد الحداثة ودعاة فلسفة الاختلاف. ان فلسفة المشترك تقترح علينا نمطا من الاشتراك في العيش معا دون التصادم مع الآخر. وذاك أمر لن يصير ممكنا الا بضرب من اعادة توزيع للمحسوس توزيعا عادلا.

رنسيار يقرّ بأن لا جدوى من براديغم الحداثة سواء تلك التي اعتقد العقل الغربي طيلة قرنين من الزمن أنها الطريق نحو التقدم بالعقل البشري نحو الأفضل أو حتى ما بعد الحداثة التي لوّح رواد فلسفة الاختلاف بها. ان مشروع الاشتراك المحسوس لجاك رنسيار يهدف اذن في جوهره إلى تحرير الفن وميدان الاحساس بعامة من براديغم الحداثة. وذلك لأن هذا البراديغم، وفق قول رنسيار نفسه "قد انتهى بأن أغرق العالم داخل ضرب من الدراما المرضية التي تخلط بين رائع كانط وعقدة أوديب لفرويد وتحريم التمثيل بالمحرقة اليهودية والمشهد البدائي بأفول الآلهة عن سماء المحدثين.". لقد أصيب مفهوم الحداثة وفق تشخيص كاتب **الاشتراك المحسوس** بضرب من الهشاشة الفلسفية حيث صار يجمع على نحو اعتباطي بين أسماء مختلفة وغير متجانسة في تصوراتها من قبيل هولدرلين وسيزان ومالارمي وبودلير والرومانسية... لا جدوى من براديغم الحداثة التي اختصم في شأنها ثلة من كبار المفكرين المعاصرين ما بين داعية إلى ضرورة استئنافها (هابرماس) وملوّح بضرورة تجاوزها وتفكيكها (فلاسفة الاختلاف أي دولوز، ليوتار ودريدا). وهو ما يتطلب ضرورة تحرير الفلسفة المعاصرة من الدراما الفقيرة القائمة على فكر النهاية والعودة معا. أي نهاية التاريخ وموت الاله وموت الانسان وتدمير الميتافيزيقا وخروج الفن من الاستطيقا التي نادى بها أقطاب الفكر الغربي منذ هيغل ونيتشه إلى هيدغر ودريدا وليوتار. وقد صاحبت فلسفة النهاية ثم المنظّرين لمفهوم الكارثة بعد المحرقة اليهودية، وفلسفات العودة إلى اليونان منذ اعجاب هيغل بالمعجزة اليونانية مرورا بتبشير استطيقي لنيتشه بعودة ديونيزوس وصولا إلى هيدغر في عودة تأويلية إلى سؤال الكينونة المنسي في طيات اللغة اليونانية ثم غادامار في تأويلية كونية لا تنفك في عودا على بدء إلى سحر التراث والتقليد والذاكرة.

ما تقترحه علينا فلسفة الاشتراك في المحسوس هو ضرورة تحرير عقولنا من كل خطابات الحداد والبكائيات ما بعد الحديثة التي سرّبها إلى الفلسفة مفكروا الكارثة اليهودية الذين تقوم الفلسفة لديهم على ما يسميه رنسيار **بالآخر المطلق**. وهو يقصد ههنا تحديدا ليوتار.[1] (وهوما يشهد عليه حملة النقد الشرس التي شنها رنسيار على ليوتار بخاصة في كتاب **مصير الصور**)....

1 Jacques Rancière, *Le destin des images*, Paris, éditions -la Fabrique, 2003, pp.123 sq.

آن الأوان كي نحرر المحسوس من ايديولوجيا الصدام مع الآخر التي لم تغنم منها الانسانية الحالية غير صدامات فظيعة بين هويات مسعورة وهمجيات طافرة خارجة عن طورها. وهو ما يقصده رنسيار حينما يقول بضرورة تحرير المحسوس من براديغم الحداثة الذي يبدو "ضعيف الجدوى" ويقترح علينا ترتيبا جديدا للمسألة الجمالية لا يمر ضرورة عبر راية الحداثة الاستطيقية. وهو ما يسميه **رنسيار** بالأنظمة الخاصة بالفن. وتتوزع هذه الأنظمة على ثلاثة مواضع هي التالية:

1- نظام اتيقي للصور: وهو نظام لايعرف الفن بوصفه فنّا بل انطلاقا من مسألة الصورة. والصورة ينظر اليها تحديدا على أنها نمط من الكينونة.. وهو أمر يدفع بنا إلى المفارقة التالية: ما هو أصل الصور ومدى صدقها في علاقتها بالحقيقة؟ وما الجدوى منها وما وجوه استعمالاتها ونتائجها؟ وتشتد أزمة الصور حينما يتعلق الأمر بمسألة تصوير وتمثيل الالاهي وهو ما جعل ديانات التوحيد تمنع الصورة عن ميدان المقدس. ذاك أمر نجد صداه لدى أفلاطون والذي اعترض في الكتاب العاشر من **الجمهورية** على ما يسميه الأشباح أي تصوير المحسوس من طرف فن الرسم وحكم على كل الفنون التي تحاكي المحسوس بعدم شرعيتها في خطاب تشرع له الفلسفة تحت راية اللوغوس. وأكثر من ذلك سوف تشتد أزمة الصور أكثر لدى أفلاطون حينما يظهر الشعراء على ركح مدينة الفلاسفة أي حيثما يمتد أثر الصور إلى ميدان تربية الأطفال. ههنا يجد أفلاطون نفسه أمام السؤال التالي: هل نربي الأطفال على الموسيقى بلا نص أم على قصص الشعراء وعلى رأسهم هوميروس؟ وقد كان على أفلاطون أن يصفي حساباته مع هوميروس الذي تربى طفلا على حكاياه وكبُر فيلسوفا لليونان على ايقاع آلهة نسجتها الالياذة والأوديسا التي ترعرع على ايقاعها شعب كامل من الآلهة على حدّ عبارة جميلة لنيتشه. وفي كرّة فلسفية واحدة يحرق أفلاطون كل أشعاره التي نظمها طفلا ويحكم في ذات الوقت بـ "ألاّ يقبل الشعراء التراجيديين "و على رأسهم هوميروس في مدينة الفلسفة. لقد كان على الفيلسوف حينئذ أن يختار ما بين القصيدة والمدينة فانتصر للمدينة وللفضيلة وللحقيقة بالرغم من تقدير ومحبة لا تزال

في قلبه لهوميروس، لكن، وبعبارات خالدة لأفلاطون" لا ينبغي أن نكنّ لبشر من المحبة أكثر ممّا نكنّه للحقيقة."

ليس الشاعر اذن مربيا ناجحا لأن الصور ليس يمكنها أن تنتج غير الايتوس في حين تحتاج المدينة إلى لوغوس. وبالتالي ان هذا النظام الاتيقي للصور ليس بوسعه الا أن يوزع الايتوس أي أن يخترع المحسوس على شكل قصص هي في ذات الوقت نمط لوجود الأفراد والمجموعات. لكن لم تصلح مدينة بلا شعراء؟ انما لا تصلح الا "لهدهدة الرضع" على حدّ عبارة مثيرة لرنسيار.

2- النظام الشاعري أو التمثيلي للفنون: ويتعلق الأمر في هذا النظام بولادة الزوج المفهومي الأرسطي القائم على التناسب بين الشعر والمحاكاة. انه اجراء فلسفي كبير ذاك الذي أتاه أرسطو بتأهيله للمحاكاة وبتمجيده للفعل التراجيدي. وفي سياق هذا النظام الشاعري للفنون تدخل أيضا الفنون الجميلة بوصفها فنونا قائمة على التمثّل حيث تصير الفنون أساليب فعل ونظر وحكم معا.[1]

3- نظام استطيقي للفنون: وهنا لا يتعلق الأمر بالمعنى التقليدي للاستطيقا أي لم تعد الاستطيقا علما بالمحسوس ولا جماليات لتربية الذوق انما "يتعلق الامر بنمط مخصوص من الوجود الذي من[2] شأن الفن، ونمط وجود موضوعاته".. ان الحديث عن نمط استطيقي للفنون يعني تحديدا هنا امكانية التعرف على نمط من الوجود المحسوس الخاص بمنتوجات الفن. غير أن المحسوس قد صار ضمن هذا النظام الاستطيقي محسوسا غريبا عن ذاته من ذلك فكرة العبقرية نفسها التي نادى بها كانط والتي تجهل لديه بأصل الابداع أصلا. ومن أنماط المحسوس الجمالي الذي صار غريبا عن نفسه هو مفهوم "الحالة الاستطيقية" لدى شيلر التي تظهر لديه بوصفها لحظة ولادة انسانية فريدة من نوعها قادرة على المصالحة بين الطبيعة

1 J.Rancière, *Le partage du sensible, esthétique et politique*, Paris, La fabrique- éditions, 2000, pp. 27 sq.

2 Ibid. p. 31.

والحرية والجميل والسياسة وحيث يصير الجمال إلى نمط من التربية الجمالية للبشر. وفي هذا السياق يشدد رنسيار على أهمية هذه اللحظة في أنماط الوجود الخاصة بتوزيع المحسوس الجمالي السياسي معا. لذلك يعتبر فيلسوف سياسات المحسوس بأن "الحالة الاستطيقية لشيلر هي أوّل بيان لا يمكننا تجاوزه لهذا النظام الاستطيقي للفنون"معتبرا هذا النظام هو "الاسم الحقيقي لما تدل عليه التسمية الغامضة للحداثة".[1]

يقترح علينا جاك رنسيار استبدال براديغم الحداثة بما يسميه الأنظمة الخاصة بالفنون أو بالاستطيقا الأولى. ههنا تصير الممارسات الفنية أنماطا من الفعل الجماعي التي تعيد التوزيع العام لأنماط الوجود ولأشكال المرئي بعامة. وهنا يتوجب علينا أن نكفّ عن الفصل العقيم بين ما هو جمالي وما هو سياسي وما هو فن وما هو ليس بفن. ان المحسوس الذي نتشارك في اختراعه وفي توزيعه ليس هو المحسوس المعطى بل هو امكانيات التخييل اللاّمتناهية للممكن الذي بحوزة البشر. ههنا تشابكات وتقاطعات وطوبوغرافيا للمحسوس غير مسبوقة. وهنا تسقط كل الثنائيات الكلاسيكية (محسوس ومعقول، ذات وموضوع) وتسقط معها الشعارات الكبرى للحداثة من قبيل: استقلالية الفن (كانط، أدرنو) ويوطوبيا التقدم (فلسفة التنوير)و فكرة نهاية التاريخ (فوكو ياما) وكل أدب الحداد والكارثة (بنيامين)و كل فلسفات الآخر المرضية (ليوتار).

2 - ما معنى المشاركة في المحسوس؟

يقول رنسيار:"انني أسمي مشاركة في المحسوس نسق البديهيات المحسوسة التي تبين لنا في الآن نفسه وجودا مشتركا ما ونقاط التقاطع التي تعين المواقع والأسهم المناسبة".[2] يكشف لنا الاشتراك في المحسوس اذن من هو مرئي في الفضاء المشترك ومن بوسعه المشاركة في الشأن العمومي. يفترض اذن هذا الاشتراك في المحسوس أن هناك ضربا من الاستطيقا المتجذرة في النسيج الحميم للسياسة. ومع ذلك لا يتعلق الأمر بتحويل السياسة إلى استطيقا ولا بتجميل الواجهة من أجل انقاذ سياسة ينعدم

1 Ibid, p. 33.
2 Ibid, p.12.

فيها التوزيع العادل للمحسوس. ان الاشتراك في المحسوس يقود بذلك إلى البحث عن التمفصلات التي تخترق الفضاءات المشتركة بين السياسي والاستطيقي.

اننا ازاء سياسات للمحسوس بدلا عن تجميل لواجهة وتلميع للمؤامرات التي تحاك على أرضيته. هناك اذن توزيعات وتقاطعات للأزمنة والأمكنة، للمرئي واللامرئي، للكلمة وللضجيج الذي من شأنه أن يعيّن مكان السياسة ورهاناتها معا. وذاك هو معنى الاستطيقا. أمّا عن السياسة فتتعلق بما نراه وبما نقوله وبمن يملك مهارة ما نراه والطريقة الكفيلة بقوله. وفي هذا السياق تولد الممارسات الفنية لا بوصفها نتاجا للعبقرية أو بوصفها موهبة طبيعية أو شكلا من الرفاه الميتافيزيقي، انما بوصفها أنماط فعل في علاقة بالتوزيع العام لأنماط الوجود ولأشكال المرئي واللامرئي معا.

وهنا يتجلى حقل الأدب بوصفه أحد الأشكال النموذجية لتوزيع المحسوس. فنحن حينما نكتب انما نكتب **لأيّ كان** فنعيد توزيع المحسوس بالقضاء على السلّم الاجتماعي المعطى والجاهز ونعطي الحق للجميع في الانتماء إلى فضاء يتسع لكل الناس. يعتبر رنسيار أنّ فنّ الكتابة يخلق اذن اشتراكا في المحسوس بخلقه لشكل آخر من المساواة بين كل القراء الممكنين. وذلك يعني تحديدا أنّ الأدب لا يعترف بأيّة طبقية ولا أفضلية بين البشر.. فكل صفحة نكتبها هي قابلة لأن تُقرأ من طرف أي كان مهما كان لونه وانتماؤه وطبقته الاجتماعية. ذاك هو معنى الاشتراك في المحسوس الذي بوسع الممارسات الفنية أن تخترعه بما هي أنماط فعل وأنماط من الخلق لأشكال أخرى من الذاتية السياسية. ان فن الأدب يصير بذلك لدى رنسيار فنّا خلاّقا دوما لجماعة من القرّاء الممكنين بمجرد السيلان الاعتباطي للحروف على صدر صفحة بيضاء لا تملك أي فضل خاص بها. والفنّ بهذا المعنى انما يحقّق ما يلي:

أوّلا خلق فضاء خيالي مغاير للأمكنة التي تستولي عليها المنظومة السياسية الرسمية بأجهزة الهيمنة والتدجين المعروفة والمعطاة.

ثانيا هو يخترع الحرية من نوع آخر بعيدة المدى فيما أبعد مما تنص عليه الأجهزة الحقوقية والقانونية.

وهو **ثالثا** يفتح الأفق أمام ضرب من المساواة والعدالة الرمزية بين الناس باعادة توزيع المحسوس توزيعا عادلا عبر الفن الذي يهدم كل الفوارق الظالمة بين البشر.

وهو رابعا وأخيرا يخترع مشتركا من نوع خاص: ليس هو بمشترك الحدود الجيو سياسية لشعب ما ولا هو بالمشترك الهووي لجماعة تنتمي إلى هوية ثقافية وتتقاسم ذاكرة واحدة. ان الأمر يتعلق بمشترك **أصدقاء الفن** بوصفهم مواطنين كونيين في عالم يحتضن الجميع.

ان مهمة الجماليات داخل فلسفة الاشتراك في المحسوس هي وفق أطروحة رنسيار اعادة المعنى إلى الحياة المشتركة التي صارت تشكو من الفراغ والاختلال ونقاط العطالة. انّ الفن يخلق المشترك في معنى محدّد بوصفه عملية تذويت سياسي تفتحنا على عوالم فريدة من الجماعة. وهو مشترك يفتحنا على حقول جديدة من أنماط الاشتراك في الكينونة معا في العالم بوصفنا ذواتا عائمة طافرة صائرة.. تصنع نفسها على نحو ابداعي حيوي سياسي معا.

ذاك هو المعنى الجديد للذاتية السياسية التي تتكون لدينا ضمن هذا الاشتراك في المحسوس. ذاتية سياسية جمالية لا تنفك عبر الفعل الفني عن تعكير صفو المحسوس المعطى من أجل اعادة توزيعه من جديد. يتعلق الأمر بجموع أو جماهير أو شعوب تتدفق من رحم الكينونة بوصفها سيلانا دائما للابداع ولاختراع أجساد مغايرة للأجساد الخاضعة للهيمنة.

يتعلق الأمر اذن باستدعاء لمفهوم المساواة من ميدان الفكر السياسي إلى ميدان التفكر بالممارسات الفنية. **لكن ما معنى المساواة حينما نكون ازاء حقل الفنون؟**هاهنا يحيلنا جاك رنسيار إلى ما يسميه في كتابه المعنون على تخوم السياسي "جماعة المتساوين"بوصفها جماعة "تمر ضرورة عبر شكل من الفلانية". وذلك يعني أننا لم نعد ازاء المحسوس المعطى انما نحن ازاء ضرورة تكسير بديهياته من أجل المشاركة في اختراع ضروب مغايرة من الاحساس ومن الشعور ومن الوجود الحسي. ان جماعة المتساوين تشمل ما يسميه رنسيار "أولئك الذين لا نصيب لهم" وأولئك الذين لا مسكن لهم وأولئك الذين لا أوراق ولا جوازات سفر لهم.. مقولات اجتماعية وأشكال أخرى من الذوات التي لا يمكن احالتها على جماعة اجتماعية. انّ ظهور هذه الأشكال الجديدة من الفلانيّات هو ما دفع برنسيار إلى تجديد مقولة الطبقة الماركسية التي عوّلت على البروليتاري بوصفه عاملا فقط في حين أنّ المجتمعات الحالية تتسّع إلى أكثر من هذا النمط الاجتماعي من البشر. انّ مفهوم "الفلان"

جاءت كي تعوّض مقولة البروليتاري بتوسيعها وتجذيرها في عمق التحوّل الاجتماعي المعاصر.

3 - الفلانية الجمالية:

"ينبغي أن نعمم القدرة على أن يكون المرء أيا كان"[1] ذاك هو شعار جماليات الاشتراك في المحسوس بوصفه "ما يفصل المحسوس بما هو عالم مشترك نرغب فيه عن الاحساس بما هو نسق لجملة من الاستجابات لمثيرات معينة". انّ هذه القدرة على أن يكون المرء "أيّا كان" - في اعتبار رنسيار-هي المعنى الأصلي للبروليتاري في المعنى الماركسي الأوّل. وقد وقع توسيعها. هنا تأتي المساواة الجمالية أفقا بديلا عن التقسيم غير العادل للمجتمع إلى فئات اجتماعية متفاوتة. انّ المشاركة في المحسوس هي تحديدا انتصار للفلانية، أي لقدرة أي كان على أن يشترك مع الجميع في الحقل الوسيع للمرئي واللامرئي. هنا يستعيد **أيّ كان** بوصفه اقتدارا كونيا للجميع قدرته على النظر وعلى تشكيل مغاير للمشترك.

غير أن هذه المساواة الجمالية التي يبثها الفن في المحسوس ليست هدفا في حد ذاته. ذلك أن الجماليات المشترك لا تعد بأيّ شكل من اليوطوبيا. ان أشدّ ما يهمنا هنا هو البحث عمّا يسمح لنا في كل لحظة وفي كل حدث وفي كل قول وفي كل فن بتجسيد لقوة المساواة. والطريف في كل ذلك هو جوهر هذه المساواة بما هي ليست غير **قوة القدرة على أن يكون المرء أيا كان.**، وهو شرط من دونه لا نستطيع البتة الولوج إلى فلسفة المشترك. تلك هي الدلالة الأساسية للاشتراك في المحسوس أي خلق أنماط مختلفة من الكونية الهادفة الى"انماء ودعم ومضاعفة وتكاثر القدرة على أن يكون كل منا أيّا كان"[2].

تقوم اذن فلسفة الاشتراك في المحسوس على الدفاع على أيّ كان بوصفه اقتدارا على المساواة وعلى التوزيع العادل للمحسوس ضد كل الفوارق الظالمة بين البشر. غير أنه كفيل بنا أن نشدّد مرة أخرى أن المشترك هنا يتجاوز في كرّة واحدة مفهوم الطبقة

---

1 J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués.Entretiens*, Paris, éditions Amsterdam, 2009, pp. 490 sq

2 Ibid. p. 496.

الماركسي ومفهوم جماعة التواصل لهابرماس. وهو بذلك يتجاوز أفق يوطوبيا الثورة الماركسية وأطروحة فضاء عمومي كوني قائم على اتيقا النقاش لرواد فلسفة التواصل.

ان الأمر اذن يتعلق بمفهوم مخصوص لجماعة من المتساوين بوصفه مفهوما استكشافيا حرا ما بعد طوباوي وما بعد سياسي معا. وهو أمر يجعلنا ندافع عن ضرب من المجانية والاعتباطية وحتى الابتذالية ضد كل أشكال الشرف الاجتماعي والتراتبية وأنساق التوزيع المغلقة للمحسوس. ضد كل ألقاب الشرف والنبل الزائفة، يقوم الاشتراك في المحسوس على قدرة أيّ كان في اختراع المحسوس: ان أيّا كان بوسعه أن يشترك في الممارسة الفنية وان الفن بوسعه أن يوجد في أي مكان وبأي طريقة اتفق وبوسعه أن يكون متاحا للجميع. انّ أيّ شيء يمكننا أن نحوله إلى فن.. غليون أو أحذية قديمة أو بسمة عابرة... أو حتى سيارات مفخخة.. ان الاشتراك في المحسوس هو الطريقة التي يستولي فيها "أولئك الذين لا فضل لهم "الذين لا يملكون أيّ نبل اجتماعي على مساحة المرئي من أجل خرق كل اجماع زائف. لكن كيف بوسع الاشتراك في المحسوس أن يقوم على خرق الاجماع؟

يتعلّق الأمر باقتراح نمط فلسفي مثير للاشترك في العيش معا في العالم يجد في مفاهيم عدم التفاهم وعدم الاتفاق وخرق الاجماع عبارات نموذجية عليه. وهنا ينبغي أن نشير إلى أننا ازاء ولادة نموذج فلسفي سياسي ما بعد طوباوي مخالف رأسا للعقلانية التواصلية لهابرماس. ان مبدأ الحوار السياسي أو ما يسميه روّاد فلسفة التواصل اتيقا النقاش انما يقوم في سياق جماليات المشترك تحديدا على "عدم الاتفاق حول الوضعيات والذوات..". ان الاشتراك في المحسوس يدفعنا الى"أن نخترع الركح الذي يصير فيه ما نقوله مقولا وما نراه مرئيّا.. وحيث نصير نحن أنفسنا كائنات مرئية". كيف بوسعنا أن نتعدد؟ كيف بوسعنا أن نخترع جسدا مغايرا لذاك الذي تأقلم مع الخضوع؟. ذاك أمر بوسع الممارسات الفنية بوصفها أنماط فعل وأنماط كينونة وأنماط اعادة توزيع للمحسوس أن تحققه. وذاك هو معنى خرق الاجماع أي تغيير أنساق التمثل المكتسبة وكسر أجهزة المحسوس الجاهزة والقطع مع نظام الادراك المهيمن.

ان الاشتراك في المحسوس يقوم اذن على بث امكانيات أخرى من الكينونة في العالم عبر قدرة الفن على اختراع التعدد وذلك عبر تخييل للواقع وضخه بامكانيات لا

متناهية من **فن الممكن**. ضدّ سياسات الاجماع التي تؤدي إلى تشيئة المحسوس وتأبيد وضعيات ما هو معطى وماهو رسمي وما هو جاهز، تقترح علينا فلسفة الاشتراك في المحسوس ضربا من الاستطيقا الأولى هادفة إلى خلق أشكال فنية ممكنة، لخرق الاجماع حول محسوس غير موزع بشكل عادل بين البشر. اعادة توزيع المحسوس أي اعادة ترتيب أنماط الوجود معا، بتفعيله، وبفتحه على أشكال أخرى من الذاتية السياسية وتنشيط قدرات مغايرة لامرئية.. ذاك هو معنى الاشتراك في المحسوس. ان النموذج التواصلي الذي تنادي به سياسات الاجماع قد أدّى بحسب رنسيار إلى عودة الجماعوية بأشكالها الهووية والأصولية المختلفة الأطياف.

ليس هناك أي مستقبل في انتظارنا.[1] بهذه الأطروحة يوقع جاك رنسيار نهاية اليوطوبيا. لكن ذلك لا يعني أن الفن قد تخلّى عن الرغبة في تغيير العالم، بل يعني فقط أن الأشكال الكبرى لتغيير العالم قد أفلت. المطلوب من الجماليات هو البحث عن أشكال مغايرة من الذاتية السياسية. يتعلق الأمر بهزم العلاقات البديهية والمعطاة في الأحداث اليومية، والفتك بالعلاقات المعطاة التي تربط بين الكلمات والوقائع أي بين ما يُرى وما يقال بهدف خلق أشكال من الممارسة الفنية للمشترك.

ههنا لا يهدئ الفن من روع الجمهور. ولا يصلح الفن من أجل الامتاع ولا المؤانسة ولا من أجل تحرير البشر أو اضفاء المعنى على وجودهم مثلما تقر بذلك كل الجماليات الكلاسيكية من كانط إلى أدرنو انما من أجل خلق أشكال من الذاتية السياسية الجماعية القائمة على تصور جديد للجمهور من خلال مفهوم "الأيّ كان". وربما ما ينقصنا حسب رنسيار انما هو تحديدا الجمهور. ماذا يعني هذا الكلام؟ يبدو اذن أن الساحة السياسية لا تمنحنا أشكالا قوية من الذاتية السياسية الجماعية وذاك هو ما جعل الفنانين يحتجون على سياسات المحسوس ويخترعون امكانيات مغايرة من المشترك. ان الفن يرسم لنا مناظر أخرى وامكانيات أخرى من النظر إلى المحسوس بوسعها أن تفكك أشكال الاتفاق. وذاك هو ما تنص عليه سياسات الفن مابعد الطوباوية. وهي سياسات تشرع لذاتية جماعية تتجاوز الثنائيات الجمالية الكلاسيكية التي تفصل بين الذاتي والكوني وبين ما هو سياسي وما هو جمالي. وفي الحقيقة تعيدنا هذه الذاتية الجمالية السياسية الجماعية إلى مفهوم الكونية

---

1 Ibid, pp.459 sq.

الجمالية الذي اشتغل عليه كانط منذ الفقرة الثامنة من كتاب نقد ملكة الحكم. وانه بفضل قراءة حنا آرندت السيسية لهذا الكتاب أصبح ممكنا فتح ميدان الجماليات على حقل السياسة. ان ميدان الجمالي هو ميدان التدرب الرمزي على أشكال أخرى من المشترك مغايرة لأشكال المعطى. ههنا لا تشتق سياسة المحسوس نفسها من مجموع الأحكام الفردية ولا من التعبير الموضوعي على جماعوية جوهرية. جماعة المشترك التي تخترعها الجماليات لا هي بالهووية الثقافية ولاهي بالجماعة الليبيرالية بل هي جماعة أصدقاء الفن التي تدافع عن قدرة أيّ كان في الاشتراك في المحسوس. مشترك الفن لا ينتمي إلى فكرة **الكل** التي تجسدها الدولة ولا إلى فكرة الجماعة التي تعبر عنها هوية ما ولا إلى فكرة الطبقة التي تجمع بين أفراد ينتمون إلى فئة اجتماعية واقتصادية معينة.

غير أن ما يفصل الاشتراك في المحسوس عن الذوق الجمالي الكانطي هو أن المشترك الجمالي لم يعد يقتضي مجرد حكم جمالي بل صار إلى شكل من الفعل الجماعي. وبالتالي ان المشاركة في المحسوس لم تعد تكتفي بمجرد التفرج عليه كما الحال في جماليات المتفرج على العالم الكانطية. فالمتفرج على الفن قد غيّر هو نفسه من موقعه بأن تحرر من الفرجة إلى اعادة تشكيل للمحسوس باختراع مناظر جديدة وأشكال نظر تهزم جسد الهيمنة. لم نعد بذلك ازاء جماعة تواصلية من المتذوقين الكونيين بل صرنا ازاء امكانية جماعة تخترع المشترك وتوزعه وتجعله مرئيا لأيّ كان، بل وتخترع الأيّ كان بوصفه اقتدارا على المساواة حيثما اتفق.

ليس هناك مستقبل في انتظارنا وينبغي بالأحرى الحذر من السقوط في أشكال من المستقبل قد مضت بعدُ.. لكن رنسيار يطمئننا بأن "لا شيء يدعو إلى التشاؤم.. لا يزال لدينا الكثير من العمل في انتظارنا بالنسبة لمن لا يريد أن يموت غبيّا.. وتبّا للمتعبين".[1]

اننا ازاء سياسات جديدة للمحسوس يتقاطع فيها الجمالي والسياسي، الفني والاتيقي، المرئي واللامرئي على نحو غير مسبوق. وتتضمن سياسات المحسوس هذه سياسات مختلفة للفن بوصفه نمطا من اختراع المشترك ومن تحريره ومن توزيعه على أيّ كان معا. هناك سياسة خاصة بالشعراء وأخرى خاصة بالأدباء وثالثة تخص فنون

1 Ibid, p. 41

الصور. وانه بحسب هذه السياسات الفلسفية الجديدة للفن يغيّر المتفرج والقارئ والسامع والجمهور شكلا من الذاتية السياسية من مواقعه. وذاك هو معنى مايسميه جاك رنسيار **بالمتفرج المتحرر** (2008).

سياسة الأدب: ما المقصود بهذا المفهوم؟ يقول رنسيار في كتاب سياسة الأدب بتاريخ 2007:"انّ عبارة سياسة الأدب تعني أنّ الأدب يمارس السياسة بوصفه أدبا.. وتفترض أنه ثمة رابطة جوهرية بين السياسة بما هي شكل خاص من الممارسة الجماعية والأدب بماهو ممارسة خاصة بفن الكتابة". لا شيء يفصل بين السياسة والأدب ولا شيء يفصل الكتابة النظرية عن الممارسة العملية. ذاك أمر صار بديهيا في العقل الفلسفي الحديث منذ ماركس تحديدا، ومنذ كلمته المشهورة "ان النظرية اذا اعتنقتها الجماهير تحولت إلى قوة ثورية".

ومن هنا علينا أن نشير إلى أن الرابط الحقيقي بين السياسة والأدب هو فكرة الممارسة الجماعية المشتركة بينهما. وهنا يتغير مفهوم السياسة نفسه تغيرا جوهريا. ههنا ليست السياسة نفوذا ولا قوانين ولا تنظيم للسلط ولأجهزة التحكم بالبشر، انما السياسة هي" تشكيل نمط خاص من الجماعة". ثمة سياسة حيثما ثمة أنماط من تشكيل لمشترك ما. وبعبارات دقيقة ان السياسة هي "تصميم لحقل تجربة خاصة وفريدة حيث تعين بعض الموضوعات بوصفها مشتركة". ان الأدب اذن يخترع عالما مشتركا. انه فعل سياسي يمنحنا تقاطعات غير مسبوقة بين المرئي واللامرئي بين الكلام والضجيج بين صرخة الألم والكلمة الحرة. ان الكتابة هي نوع من التدخل في الاشتراك في المحسوس، يعرف العالم الذي نسكنه والطريقة التي يُرى وفقها هذا العالم ويُقال بكل القدرات الثاوية داخل ذاك النوع من المقول. لذلك ينبغي علينا أن نميز في السياسة بين الكلمة والصرخة وذاك هو دور الأدب تحديدا..

في كتابه المعنون لحم الكلمات (1998) يقول رنسيار: "في البدء كان الكَلِمُ.. لكن ليس البدء هو الأمر الصعب.. بل ان النهاية أصعب.. ذلك أنّ الكثير من الأشياء بوسعها أن تُقال كُلّما كان الكَلِمُ.."[1] لكنّ الكلمات لا تشبه ما تقوله ولا تحاكيه.. ليس ثمة أية جملة مطابقة لأي موضوع من موضوعات العالم. ان رسالة

1 Jacques Rancière, La chair des mots, Politiques de l'écriture, Paris, Galilée, 1998, p. 9.

الأدب ليس في وصف العالم أو محاكاته أو التأقلم معه أو خلق فضاءات للتواصل انما "رسالة الأدب هي أن يخترع شعبا سوف يأتي". ان الكلمات بمقدار ما تُسمي الأشياء وبمقدار ما تأمر وتغضب وتنادي وتغري وتصرخ هي تصنع الجماعة وتخترع المشترك.

4 - المتفرّج المتحرّر والمعلّم الجاهل:

في كتاب "المتفرج المتحرر" يقترح علينا رنسيار تصورا جديدا للمتفرج الذي يكفّ لديه عن أن يكون مجرّد متفرج.. ويختبر فكرة المتفرج الجمالية انطلاقا من فن المسرح الذي يعرفه على نحو مثير بكونه "المكان الذي يُدعى فيهاالجاهلون إلى مشاهدة الناس المتألمين"[1].

لكن وضعية المتفرج ليست أبدا بالوضعية المريحة لذلك "نحن بحاجة إلى مسرح آخر.. مسرح بلا متفرجين".. انّنا نحتاج إلى ما يسميه رنسيار بـ "المشاركين النشطين".. ويجد رنسيار في المسرح "شكلا جماعيا نموذجيا "لاختراع المحسوس وللاشتراك في الوجود المرئي والرمزي والبيولوجي.. يكف المتفرج عن أن يكون مجرد متفرج من أجل أن يصير صاحب فعل جماعي.. وذلك يعني أنّ تحرر المتفرج يبدأ متى وضعنا التقابل بين النظري والعملي والركح والفرجة موضع ريبة بوصفها ثنائيات تنتمي إلى منطق الهيمنة والنفوذ والاخضاع.. ههنا يقع قلب الأدوار والأمكنة حيث يصير النظر فعلا يعضد الوضعيات ويبدل توزيع المحسوس على الذوات.. وهنا يشدد رنسيار على أهمية المسرح بوصفه شكلا جماعيا نموذجيا.. في معنى قدرته على المساواة بين القدرات الفلانية التي تجعل من كل الناس متساوين.. ان الأمر يتعلق تحديدا بتحرير المتفرج من وضعية المتفرج للدفع بالجميع إلى التقاطع على تخوم المشترك الحسي الذي يجمع الجميع بوصفهم "أيّا كان" مجرد فلانيين دونما ألقاب شرف ولا طبقات ولا تمييزات هووية أو عرقية أو مادية.. وهو توزيع عادل للمحسوس ضدّ لذّات الجماليين الذين يتذوقون تناغم الأشكال وظلال المناظر الطبيعية (على طريقة كانط نموذجا)، وضدّ فلاسفة الغاب الذين يسيرون في طرق الريف التي لا تؤدي من أجل اختراع

---

1 J.Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, Lafabrique-éditions, 2008, p. 9.

فرضيات ميتافيزيقية (هيدغر)، وضدّ الكهنة الذين يجهدون أنفسهم لتبليغ عقيدتهم إلى كل الصحابة الذين يلتقونهم صدفة (دعاة فلسفة التواصل) يقترح رنسيار "اعادة تأهيل حقيقة النظرية الماركسية من أجل تسليح حركة ثورية جديدة"[1]..

لقد صار كل شيء قابل للمسرحة في مجتمع المشهد والفرجة وعصر الركح بامتياز.. لذلك يبدو مفهوم المتفرج المتحرّر مفهوما أساسيا ضمن فلسفة تراهن على شكل مغاير من الذاتية السياسية التي لم تعد مجرد متفرجة سلبية بل مشاركة نشيطة وفعلية في سياسات المحسوس وتقاسمه واختراعه واعادة توزيعه.. لذلك يسعى صاحب هذه الفلسفة إلى البحث عن نموذج ديمقراطي للمسرح يتدرّب داخله المتفرج على اختراع ديمقراطية المشترك.. ويعتمد رنسيار في ذلك على تجربة بيداغوجي اسمه جوزيف جاكوتوت الذي خصص له كتابه بعنوان **المعلم الجاهل**. ويعطي رنسيار لمفارقة "المعلم الجاهل" التفسير التالي "انّ الجاهل بوسعه أن يعلّم جاهلا آخر ما لا يعرفه هو بنفسه.. وذلك انطلاقا من المساواة في الذكاء ومن التقابل بين التحرر الفكري وتعليم الشعب".. ويسعى رنسيار إلى تطبيق هذه المفارقة على ميدان الفنّ.. وبخاصة على ميدان فن المسرح.. لكن الأمر يقتضي حينئذ أن يواجه الفيلسوف امّية محرجة عليه الحسم فيها مابين تصور براشت وتصور أرتو لعلاقة المتفرج بالركح.. فاذا كان براشت يفترض وجود مسافة بين المتفرج والركح يتدرّب فيها على الوعي والتمرد على واقع الهيمنة، فانّ أرتو يقول على عكس براشت بطمس كل مسافة بين المتفرّج والمسرح..

ومن أجل الحسم في منزلة المتفرج بالنسبة إلى الركح ينطلق رنسيار من الفرضية التالية: "أنّ ثمّة شرّ ما في أن يكون المرء متفرّجا" وذلك لسببين:

أولاً: أن نشاهد هو نقيض أن نعرف.. وذلك من أجل أنّ المتفرج يجد نفسه دوما ازاء شيء ما يظهر على الركح فيستولي عليه ذاك المشهد بوصفه ظهورا مع جهل المتفرج بعمليات انتاجه وبالواقع الذي يخبّئه أو يحجبه عنّا..

ثانيا: أن تكون متفرّجا معناه ألاّ تكون فاعلا.. لأنّنا نفصل دوما بين النظر والعمل.. انّ ما يريده رنسيار في حقيقة الأمر هو التالي: أنّه ثمّة قرابة ما بين صورة "المعلّم الجاهل" وصورة الركح ازاء المتفرج.. والسؤال هو: ماذا سيعلّم المسرح المتفرّج؟

---

1 Ibid, p.24

ماذا سيغنم المتفرّج من الركح؟.. يجيبنا رنسيار بـ "أنّ التوسّط المسرحي وفق براديغم برشت يجعل المتفرّجين على وعي بالوضعية الاجتماعية ممّ يجعلهم يرغبون في تغييرها.. أمّا وفق منطق أرتو فانّ التوسّط المسرحي يحرّرهم من وضعية المتفرّجين.. وفي كل الحالات فانّ المسرح ينزع إلى اندثاره الخاصّ".. انّ الأمر يتعلّق بانعتاق المتفرج من وضعية المتفرّج وتحرير الركح من وضعية الركح العمودية.. ثمة ضرب من التوسّط المسرحي الذي يحمل نفس منطق العلاقة البيداغوجية بين المعلم والتلميذ.. حيث تكون مهمة المعلم هي القضاء على المسافة التي تفصل بين علمه وجهل تلميذه.. وتكون الغاية من الدروس التي يقدمها هي الاختزال التدريجي للهوّة التي تفصل بينهما.. لكن المحرج في هذه الوضعية هو أنّ القضاء على المسافة لا يتمّ الاّ باعادة خلقها باستمرار.. اذ كلّما انتصب الركح ركحا كلّما ارتسمت المسافة بين المسرح والمتفرّج.. وهنا حريّ بنا أن نتوقّف أكثر عند هذه الصورة المثيرة "للمعلم الجاهل"[1].. لأنّه من أجل استبدال الجهل بالمعرفة فانّه ينبغي على هذا المعلّم أن يخطو خطوة إلى الأمام وأن يرسم بينه وبين تلميذه جهلا اضافيّا.. ذلك أنّ الجاهل ههنا ليس من يجهل ما يعرفه معلمه لكنه هو من لا يعرف ما يجهله ولا يعرف كيف يعرف ما يجهله.. أمّا المعلّم فهو ليس فحسب من يملك سلطة العلم المجهول من طرف الجاهل بل هو بخاصة من يعرف يجعل منه موضوعا للمعرفة وفي أيّة لحظة ووفق أيّة استراتجية.. ففي التصور الديمقراطي ليس ثمة أيّ جاهل.. بل ان الديمقراطية تجعل من الجهل نفسه درجة دنيا من المعرفة..

انّ ما نغنمه من هذا التحليل للعلاقة البيداغوجية بين المعلم والتلميذ في حالة العلاقة بين الركح والمتفرج هو تحديدا الرسالة الفلسفية التالية: لقد ولّى الزمان الذي يعتقد فيه المسرحيون أنّهم معلّمون للشعوب.. فالمتفرج قد تحرر من سلطة الركح والركح نفسه قد طرد الآلهة وتحرر من غطرسة الكلام والنص والكاتب.. لكن متى تبدأ عملية تحرر المتفرج من وضعية المتفرج؟ متى يصير المتفرج مشاركا فعليا في رسم المحسوس وتقاسمه وسياسته؟ اجابة رنسيار هي التالية: تبدأ عملية تحرر المتفرج في اللحظة التي نضع فيها التناقض التقليدي بين النظر والعمل والمشاهدة والفعل موضع سؤال.. وحينما نفهم أنّ البديهيات التي تنسج العلاقات بين القول والنظر والفعل

1 J.Rancière, *Le maitre ignorant;* Paris, 10-18, 2004.

تنتمي هي نفسها إلى نفس بنية الهيمنة والاخضاع.. لذلك فان المتفرج لا يتحرر الا متى أدرك أنّ النظر هو أيضا فعل بوسعه أن يغيّر التوزيع المعطى للوضعيات والأدوار.. فالمتفرّج هو أيضا يفعل مثلما يفعل المتعلم فهو يلاحظ وينتقي ويقارن ويؤوّل وهو ينظم مسرحيته الخاصة انطلاقا من عناصر المسرحية التي هو بصدد مشاهدتها.. هكذا اذن بوسع المسرح أن يستبق على جماعة استشرافية تخييلية.. جماعة متحررة من الذين يكتبون على النصوص ويخترقونها ويشرخونها ويحيون بها بوصفها كينونة مشتركة..

ثمّة اذن قرابة حميمة بين الفنّ والديمقراطية.. ليس الساسة الرسميون هم من يحققون الديمقراطية الفعلية والمشترك الفعلي القائم على مساواة الجميع واشتراك أيّ كان في المحسوس.. لا تكمن الديمقراطية في صياغة القوانين والتشريعات الحقوقية انّما تكمن في تغيير العقليات.. أي بوسع الفنون زرع الفكر الديمقراطي والحس الديمقراطي ضمن المشاعر والسلوكات وميدان الفعل البشري بعامة. ذلك أنّ كل فنّ انما يقترح علينا سياسات خاصة للمرئي واللامرئي للمحسوس والمقول والمفكر فيه والمسكوت عنه معا. وهي سياسات هدفها حسب رنسيار انجاز شروخ وقطيعات داخل النسيج المحسوس للادراكات وداخل ديناميات الأهواء.[1]

يتعلق الأمر اذن تحديدا بتخييل الواقع بوصفه المعنى العميق للجماليات بوصفه سياسات للمحسوس لكن ما معنى "تخييل الواقع "؟ بوسعنا أن نجمع عناصر الاجابة عن هذا السؤال في المعاني التالية:

أوّلا: أن نتخيّل لا يعني أن نخترع عالما خياليا في مقابل العالم الواقعي. انما التخييل هو ما يصنع خرق الاجماع أي تغيير أنماط التجلّي الحسيّ وأشكال القول عبر تغيير للأطر والمقاييس والايقاعات وبصنع علاقات مغايرة بين الواقع والخيال والظاهر والحقيقة والفردي والجماعي..

ثانيا: انّ الفنّ يغيّر عناوين الواقع بتغيير نمط ادراك الوقائع الحسية وطريقتنا في جعلها تنتسب إلى ذوات محددة.. انّ الأمر يتعلق بنوع من التأثيث للعالم بوقائع وأحداث ممكنة..

ثالثا: بوسع الفنون اختراع أنماط من تخييل الواقع باختراعها مشاهد جديدة

1 Ibid, p. 72

للمرئي غير مسبوقة، وأشكال جديدة من اختراق المحسوس المعطى» باعادة توزيع الأمكنة والأزمنة وللضجيج والمقول والمكتوب والمقروء».[1]

رابعا: انّ الرهان الأخير من فنّ المشترك القادر على تخييل الواقع وخرق سياسات الاجماع الجاهزة حوله، هو تحديدا "اختراع العالم الحسيّ للفلانيين" وتحويل الجميع إلى نمط جديد من الذاتية السياسية الجمالية معا هو نمط الفلانية الأعدل توزّعا بين الناس.. وهذه الفلانية هي شرط امكان الديمقراطية التي يراهن عليها فيلسوف الاشتراك في المحسوس..

كتب رنسيار في كتاب "تبّا للمتعبين": "انّني لا أعيّن أبدا ما يمكن فعله ولا كيف يمكن فعله. انني أحاول فحسب أن أرسم خريطة ما هو قابل للتفكير (المفكر فيه) من أجل رفع المُحالات والممنوعات التي تُقيم أحيانا في عمق الأفكار التي تريد أن تكون انقلابية". كفّ الفيلسوف عن أن يكون وصيا على تاريخ الشعوب.. بل صار دوره أكثر تواضعا. تحرير الفكر ممّ يمنعه عن التفكير من داخل خريطته نفسها.

خاتمة: الفنّ والديمقراطيّة:

في كتابه **كراهية الديمقراطية** (2005)[2] يقف رنسيار عند جملة من المفارقات التي تعيشها الديمقراطية. من جهة لا تزال بعض الحكومات تصدر الديمقراطية بقوة الدبابات. ومن جهة أخرى لا ينفكّ "المثقفون عن الكشف داخل كل مظاهر الحياة العمومية والخاصة، عن العلامات المشؤومة، للفردانية الديمقراطية وتوحّش النزعات المساواتية الهدامة للقيم الاجتماعية، التي تنحت كلّيانية جديدة وتُؤدي بالانسانية إلى الانتحار"..

ليست الديمقراطية هي الحكم باسم الشعب ولا هي شكل المجتمع الذي يتحكم في سلطة البضاعة. انما هي تحديدا وفق عبارات رنسيار "الفعل الذي ينتزع باستمرار من الحكومات الأوليغارشية احتكارها للحياة العمومية، ومن الغني ثراءه ومن الأغنياء الاقتدار الكامل على الحيوات".

---

1 Ibid.

2 J.Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.

ويدافع رنسيار عن الديمقراطية بوصفها "الاقتدار الذي ينبغي اليوم أكثر من أي وقت مضى، أن يناضل ضدّ احتكار هذه السلط تحت قانون واحد للهيمنة.. ان اعادة ادراك فرادة الديمقراطية هو أيضا الوعي بعزلتها"

هل أنّ الديمقراطية هي الأمل في الشيوعية أو في ديمقراطية الجموع؟

يتصور رنسيار أنه ثمّة ضرب من الشعب المترحل الذي تكوّن كردّة فعل ضدّ النظام الرأسمالي.. يتعلّق الأمر بنوع من الذكاء الاجتماعي أو بقدرة جماعية على انتاج الأفكار والمشاعر وحركات جديدة للأجسام القادرة على تفجير حدود الامبراطورية.

لأيّ شيء يصلح الفنّ في كل هذا الركح؟ رنسيار يضعنا أمام اجابات متعددة: البعض يقول أنّ الفنّ عليه أن يُسجّل ذاكرة كوارث هذا العصر. وثمّة من يقول أنّ الفنّ يصلح للتواصل بين البشر. وثمة من يذهب إلى أنّ الفنّ بوسعه أن يخترع علاقات اجتماعية مغايرة بين الناس. لكنّ رنسيار يتصور أنّ مهمة الفنّ ليست جعل المعاصرين مسؤولين عن الماضي أو جعلهم قادرين على اختراع علاقات أفضل بين الأمم. بل انّ مهمة الفنّ هي التدرّب على هذه المسؤولية وعلى ذاك الاختراع. فالفنّ لا يختزل في العلاقات الاجتماعية بل هو ينحت أشكالا فعلية من المشترك. وذلك يعني أنه بوسعه اختراع جماعات من الموضوعات والصور والأصوات والوجوه والأقوال التي تنسج العلاقات بين الماضي والحاضر، وبين أمكنة بعيدة وفضاءات للعرض.. انّ هذه الجماعات لا تجمع بقدر ما تفصل ولا تُقرّب الاّ بقدر ما تفصل ولا تقرب الا بقدر ما تخلق من المسافات.

غير أنّ الفصل وخلق المسافات انما هو أيضا وضع الكلمات والصور والأشياء ضمن جماعات من أفعال التفكير والخلق والكلام والسماع التي تتقارب وتتكامل.. في الفنّ لا يتعلق الأمر بخلق مشاعر مغايرة لدى المتفرجين انما يتعلق بتهيئتهم ودفعهم إلى الدخول في مسار مستمر من خلق الجماعات المحسوسة. لكن هذا لا يعني أن الجميع فنانون. انما يعني فحسب "أنّ الفنّ يحيا من الفنّ الذي يغيره ومن الفنّ الذي يهيء ظهوره معا".

-8-

المنعطف الثقافي

ما بعد الماركسية،
من نقد الأيديولوجيا إلى نقد الهيمنة،
غرامشي انموذجاً

د. حيدر ناظم محمد
قسم الفلسفة - كلية الاداب- الجامعة المستنصرية

ظهرت الماركسية بهدف المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي، وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة الذكر بأنها لا تكتفي بتفسر المجتمع الإنساني المدني فحسب، بل وتبين شروط تحرره وسبل تغييره، فالماركسية فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعاش، وهي فلسفة ديناميكية ترتكز على رفض النسق الصوري المغلق على نفسه- أو هكذا ارادت الماركسية ان تفعل على اقل تقدير ولكنها تحولت إلى نسق ايديولوجي مغلق غير قابل لأي قراءة من شأنها ان تذهب بها إلى تحقيق شروط الامكان النظري الذي يطمح إلى التحقق في الواقع المتغير بطبيعته، وذلك على الرغم من كون الماركسية وكما نعلم قد انطلقت من حيث التأسيس من منطلق تغيير العالم وليس الاكتفاء بتفسيره أو تأويله، كما جاء ذلك على لسان ماركس - فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومتضادة في بعض الأحيان بحيث كشفت لنا أثر العامل الاقتصادي في تشكيل وعي المجتمعات وشكل السلطة وآليات عملها، وان لم تقل لنا ماهية هذه السلطة، فجعلتنا نفهم المجتمعات الحالية، إنها فلسفة اجتماعية، نقدية تستبطن داخل نظريتها ميادين تطبيقها فتخلق بذلك وحدة عضوية بين النظرية والممارسة، فالماركسية ليست منهجاً فقط يستخدم لفهم المجتمعات الإنسانية وتطوراتها بل هي نظرية عن

قضايا الإنسان، ولا يمكننا أن نعدها قولاً جامداً أو دوغمائياً عن العالم والحياة الا بعد ان تحولت إلى ايديولوجيا غير قابلة للنقد، كما المحنا سابقاً، إنها نظرية تتفاعل مع التحليل العيني للواقع، في بعدها النظري، لهذا نستطيع أن نقول بأنها تهتم قبل كل شيء بتحديد سبل التفكير ومناهجه، وبمبادئ استنباط المفاهيم وتجميعها، وبالسيطرة على الحقائق الاجتماعية والسياسية والعلمية عامة وذلك لتأسيس نظرية علمية ترتكز على قوانين الفكر الديالكتيكي أنها الفلسفة التي تقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع.[1]

أن الماركسية ليست مجرد نظرية كباقي النظريات تكتفي بمجرد النظر إلى الواقع القائم انطلاقاً من فرضيات تحتمل الصدق والكذب إنها إضافة إلى ذلك "طريقة في التحليل، ودليل للعمل لقلب صورة العالم وتصحيحها" [1] أو هي "مواجهة عقلية للواقع بهدف معرفة القوانين الموضوعية وتغيره بمقتضى هذه المعرفة، بهذا فالماركسية لا تحقق هذه المواجهة بأفكار أو تصورات مجردة أو بقيم أخلاقية عامة أو بشطحات خيالية، إنها تسعى إلى تفهم الظروف الموضوعية المحددة، وتحديد ما فيها من قوى اجتماعية محددة كذلك سواء ما يحمل منها الأفكار السائدة المتسلطة أو ما يحمل منها الأفكار الجديدة التي تتصارع داخل المجتمع من أجل مجتمع جديد. لقد وجدت الماركسية في تحليلها للنظام الرأسمالي في البرجوازية طبقة رجعية كما وجدت في الطبقة العاملة طبقة ثورية،[2] وهي بذلك وبحسب ما تقدم تمثل امتداد طبيعي وربما تطوير للمقولة التي اطلقها ماركس حين دعى إلى تغيير العالم وليس الاكتفاء بتفسيره.

ونستطيع أن نميز اليوم بين أربعة أنواع من الماركسية خلال القرن المنصرم، القرن العشرين:

- الماركسية التقليدية للمجتمعات الاشتراكية الراسخة كالاتحاد السوفيتي (سابقاً) والصين حيث تستخدم كإطار أيديولوجي يجب أن تقع ضمنه كل المناقشات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية.

---

1 ينظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد (2) القسم (2)، ط 1، 1978، ص 120. و. جورج بوليتزر، جي بيس، موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ب ت، ص 20

2 محمود أمين العالم: ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، منشورات دار الأدب - بيروت، ط (1) 1972 ص 43-44

- ماركسية الأحزاب الشيوعية لأوربا الغربية حيث تستخدم صيغة مفرطة التبسيط لأفكار غرامشي في تبرير التسوية مع البرلمانية القائمة.
- الماركسية في أفريقيا وجنوب شرق أسيا وأمريكا اللاتينية وهي أداة احتجاج ضد الاستغلال الاقتصادي.
- أخيراً فأن ماركسيين عديدين في الغرب، حولوا انتباههم إلى الفلسفة معتبرة غاية في ذاتها تقريباً، إلى موضوعات أخرى كالنقد بصورة عامة (السياسي – الأدبي)[1].

الماركسية من منظور المجتمع المدني:

قبل الحديث عن غرامشي والكشف عن نوع الاسهام الذي اضافه هذا الفيلسوف في سعيه لتطوير الماركسية نرى ضرورة تقديم اطار عام عن الماركسية من منظور مفهوم المجتمع المدني، وذلك لان هذا المفهوم الاخير سيعيد غرامشي صياغته من منظور جديد في نهاية هذا البحث كما سنرى لاحقاً.

إن الحياة في المجتمع المدني الذي يوجد في ظل نظام السوق الذي يسيطر عليه الرأسمالي هي حياة لا وجود لأي دور للفرد داخلها بحسب ماركس، فالأفراد يسعون لجني أكثر ما يمكنهم من ربح وكل فرد يتصرف "كفرد خاص يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر في الوسيلة، ومن ثم يصبح ألعوبة قوى السوق الغريبة"[2] إن علاقة الأفراد مع بعضهم البعض في المجتمع المدني الرأسمالي هي علاقة تقوم على أساس المصلحة وتحكمها الأنانية، والمجتمع المدني كما يقول ماركس هو "مجال للأنانية، أنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادي بعضهم بعضاً، والإنسان في المجتمع المدني هو إنسان أناني ينظر إليه باعتباره فرداً منعزلاً ومنكفئاً على ذاته"[3] وما يربط الأفراد في هكذا مجتمع هي رابطة المصلحة والحاجة والضرورة الطبيعية، وإذا شئنا أن نبدأ مع ماركس بمناقشة مسألة منح الحقوق الأساسية، فهي تقود بحسب ماركس

---

1 قاموس الفكر السياسي: ج (2) ص 205 – 206
2 كارل ماركس: حول المسألة اليهودية، ا، ص 39
3 ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990 ص 78

إلى واقع مناقض للجماعية، فحقوق الإنسان في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن، تدل عند ماركس على الحقوق الخاصة بالإنسان في مجتمع مدني (البرجوازي): إنسان أناني منفصل عن بقية الناس والمجتمع" فالإنسان في المجتمع البرجوازي، منطو على نفسه وعلى مصالحه الخاصة ورغباته الخاصة، وفرد منفصل عن المجموع"[1] والحقوق التي أشار إليها ماركس كانت، الحرية، والملكية، والمساواة، والأمان، والحرية هي حق عمل أي شيء يريده المرء ما دام لا يضر بالآخرين، وحق الملكية هو التمتع بالثروة كما يريد بدون اعتبار للآخر وباستقلال عن المجتمع وهذا الحق برأي ماركس أي حق الحرية، لا يخرج عن كونه "حق الإنسان في الملكية الخاصة... تلك الحرية الفردية، وهذا الاستخدام لها، يشكلان أساس المجتمع البرجوازي، أنها تترك لكل إنسان أن يجد في الإنسان الآخر حدود حريته وليس تحقيقها"[2]

فهو حق المنفعة أو المصلحة الذاتية دون اعتبار للآخرين، أما المساواة فهي "المساواة في الحرية التي سبق وضعها. إلا وهي: أن ينظر إلى كل إنسان بصورة متساوية كوحدة قائمة بذاتها"[3] وبناء على تلك الرؤية يعد كل شخص عنصراً مكتفياً بذاته، منفصلاً عن الآخرين، أما الأمان فهو "الحماية التي يكفلها المجتمع لكل عضو من أعضائه لحفظ شخصه وحقوقه وملكيته"[4] فهو حماية حقوق الجميع، ويصفه ماركس بقوله "لا يرتقي المجتمع البرجوازي من خلال مفهوم الأمان فوق أنانيته، فالأمان هو بالأحرى ضمان أنانيته"[5] ومن ثم فأن الحصول على الحقوق في مجتمع مدني تسيطر عليه علاقات السوق الناتجة من نظام رأسمالي، يحول إلى أشخاص يفكرون في أنفسهم على أنهم منفصلين عن كل شخص آخر في مجرى القيام بأي شيء يريدونه ما دام لا يضر بالآخرين، ويكونون غير قادرين على إيجاد أساس لألتزم متبادل لتحقيق مفهوم مشترك عن الصالح العام، وهذا ما أشار إليه ماركس من

1 كارل ماركس: حول مسألة اليهودية، ترجمة نائلة ألصالحي، منشورات دار الجمل، ألمانيا، ط (1)، 2003، ص 40

2 كارل ماركس: حول المسألة اليهودية، ص 39.

3 المصدر نفسه: ص 39.

4 المصدر نفسه: ص 39.

5 المصدر نفسه ص 40. وينظر: ستيفن ديلو: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 544

اعتباره إن الحرية ليست سوى الحق في الانفصال "حق الفرد المنعزل المنكفئ على ذاته" بتعبير ماركس، والحقيقة إن البرجوازية كطبقة مسيطرة على باقي الطبقات والتي قامت أصلاً على أنقاض النظام الإقطاعي قضت على كل أنواع العلاقات التي كانت تربط الإنسان بالإنسان "ولم تبق على أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة والإلزام القاسي بـ "الدفع نقداً"...، وحولت الكرامة الشخصية إلى قيمة تبادلية، ...، وبكلمة أحلت استغلالاً مباحاً وقحاً مباشراً وشرساً محل الاستغلال المغلف بأوهام دينية"[1] بل إن هذا النظام ذهب إلى أبعد من ذلك فهشم النواة التي يقوم عليها المجتمع "والبرجوازية نزعت حجاب العاطفية عن العلاقات العائلية وقصرتها على علاقات مالية بحتة"[2]

وتصبح المشكلة الأساسية في هذا المجتمع، حيث الناس منفصلون عن بعضهم البعض بهذا الشكل هي غياب الأسس الحقيقية "لتحرر الإنسان" ولتحقيق هذا التحرر لابد من وجود مجموعة أخرى من الحقوق تتعلق بالمشاركة في إقرار السياسات العامة، وحرية تبادل الآراء والحق بمطالبة المسئولين بتعديل أفعالهم وهي ما أسماه ماركس "بحقوق المواطن"، والحصول على تلك الحقوق هو الذي يمكن الأفراد من إقامة قاعدة للانخراط في العمل العام مع بعضهم البعض وقد ذكر ماركس إن "التحرر الإنساني لن يكتمل إلا عند ما يستوعب هذا الإنسان الفرد الواقعي ذلك المواطن المجرد بداخله.. وعند ما يكون قد تعرف على قواه ونظمها.. بصفتها قوة اجتماعية، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية،[3] هنا يشير ماركس إلى كون الأفراد يمتلكون القدرة على صياغة مجتمع سياسي يلبي طموحاتهم ويمثل المصلحة العامة إضافة إلى إن هذا المجتمع السياسي يجب أن يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع ويتم تنمية قدرات الناس والانخراط في إنتاج السلع. كما يجب على هذه المجتمعات أن تتلاحم في علاقات اجتماعية يقوم بإدارتها، وتنظيمها أعضاء المجتمع أنفسهم، ولكن مع ذلك تبقى

1 كارل ماركس وفريدريك أنجلس: البيان الشيوعي، ترجمة وتقديم محمود شريح، منشورات الجمل كولونيا – المانيا، ط1، 2000، ص 38

2 كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ص 43.

3 كارل ماركس: حول المسألة اليهودية، ص 44-46، وينظر: ستيفن ديلو: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 544-545.

المشكلة في أن الحقوق السياسية برغم أهميتها وكونها خطوة مهمة وتقدمية إلا إنها لن تحقق التحرر الكامل المنشود ما دامت في ظل نظام رأسمالي فبعد أن ظهر النظام الرأسمالي في المجتمع عقب انهيار النظام الإقطاعي ظهر شكل آخر للعبودية والاضطهاد، واختزل الصراع في المجتمع إلى صراع بين طبقتين هما: البرجوازية والبروليتارية.

ان التحول الذي حصل في العملية الإنتاجية والانتقال من الطوائف الحرفية والورش إلى منظومة الإنتاج في المصانع الكبيرة ودخول الآلات العملاقة وما صاحبه من تقسيم للعمل هذا التغير أدى إلى ظهور علاقات جديدة بين العامل وصاحب العمل بصورة خاصة وكذلك إلى ظهور طبقتين جديدتين وهما:

1- طبقة الرأسماليين التي تحتكر جميع وسائل الإنتاج والمواد الأولية والأدوات الضرورية لإنتاج وسائل العيش وتلك هي الطبقة التي درج على تسميتها ماركس بـ (طبقة البرجوازيين) أو البرجوازية

2- طبقة المعدومين الذين لا يملكون شيئاً وليس لديهم شيء سوى عملهم للبرجوازيين لقاء الحصول على ما يسدوا به رمقهم ويبقيهم على قيد الحياة، وتلك هي طبقة البرولتاريين أو البرولتاريا.

إن الحقيقة الأساسية التي يصبح عليها العامل العادي في مجتمع مدني خاضع للرأسمالية وأداة في يد الطبقة البرجوازية هي انه أي العامل "لا ينتج السلع فحسب بل نراه هو نفسه يتحول إلى سلعة، فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تأتي عن حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله في تصنيع المنتجات.[1]

إن تقسيم العمل هو أحد أهم الأسباب الأساسية التي أدت إلى ظهور التناقض بين الفرد والجماعة وهو الذي يقود إلى اغتراب[2] الإنسان في المجتمع المدني الحديث.

---

1 ستيفن ديلو: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني ص 445.

2 مصطلح الاغتراب – Alienation من الفعل يغترب Alienate – من الجذر اللاتيني (Alienatio – Alienus) بمعنى ينتمي أويخص شخصاً أو مكاناً أو شيئاً آخر هذا الفعل اللاتيني مستمد في النهاية من لفظ (Alieus) الذي يعني الاخر سواء كأسم أو كصفة، لوحظ تداول هذا المصطلح في الفكر اليوناني القديم كما يؤكد ذلك العديد من المؤرخين برده إلى كتابات أفلوطين والافلاطنية المحدثة، ونطور المفهوم في صيغ متنوعة وفي سياقات عديدة ويؤكد (ريتشارد شاخت) أن هيجل أول من رفع مصطلح الاغتراب إلى مرتبة الأهمية

الذي نشأ وترعرع في كنف البرجوازية وفي ذلك يقول ماركس: "ما دام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية، ..... فأن عمل الإنسان الخاص يتحول إلى قوة غريبة معارضة له، تستعبده بدلاً من أن تكون خاضعة لأشرافه ذلك لأنه حالما يقوم بتوزيع العمل فأن كل امرئ يحصل على مجال لنشاط خاص به ومقصور عليه، وهو مجال يفرض عليه ولا يستطيع الإفلات منه. أنه قناص، أو صياد، أو راع، أو ناقد."[1]

ثم يشير ماركس إلى التناقض الناجم عن هذا التقسيم قائلاً "إن هذا التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو الذي يدفع هذه المصلحة الجماعية لأن تتخذ شكلاً مستقلاً على اعتبارها الدولة، وهو شكل منفصل عن المصالح الفعلية للفرد والجماعة، ولأن تتخذ في الوقت ذاته صورة الجماعة الوهمية." هنا يعتبر ماركس إن الدولة لا تمثل مصالح الفرد، ولا حتى الجماعة أنها أداة بيد الطبقة البرجوازية كالمجتمع المدني تماماً "وسلطة الدولة الحديثة ليست سوى هيئة تدير المصالح المشتركة للطبقة البرجوازية بأسرها"[3] وبتعبير آخر يرى ماركس أن الدولة "ليست تجمع مواطنين مشدودين بعضهم إلى بعض يسعون وراء هدف معين مشترك لتحقيق الصالح العام بل هي أداة قمع تمثل قدرة الطبقة الحاكمة على معاقبة كل المخالفين الذين يهددون النظام...، فالهدف الرئيسي للدولة بحسب ماركس والذي يمكن على ضوئه تعريف الدولة تعريفاً صائباً هو القمع والإكراه الطبقي"[2]. وهذه الرؤية مخالفة تماماً لرؤية هيجل الذي اعتقد ان تمثل الشكل المطلق والاكمل الذي تنصهر في بوتقته

الفلسفية أما ماركس فقد استخدم مصطلحات عديدة ومتنوعة ليشير إلى خصائص الاغتراب ومختلف ظواهره ومعانيه ولكن المعنى الذي يعنينا هنا أكثر من غيره هو الذي يشير إلى نزع إنسانية الإنسان وفقدانه استقلاله وضياعه في موضوع آخر مفارق لذاته وطبيعته الخاصة أي انه أصبح غريب عن ذاته تماماً بعد ان ضيع ذاته بشيء خارجي عنه وأصبحت طاقاته وفعالياته الخاصة كأنها لا تنتمي اليه بل إلى قوة غريبة متعالية تمارس عليه سلطة استبدادية فهي حالة شاذة غير طبيعية تستدعي تحرير الإنسان لذاته منه واستعادتها وهذا هو المعنى الذي قصده ماركس. ينظر: ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص 67 - 68

1 كارل ماركس وفردريك أنجلس: الأيدلوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر، ط (1) 1976، ص 24

2 ج، د، هـ، كول: معنى الماركسية، ترجمة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986 ص 252. وينظر: كمال يوسف: المجتمع المدني والدولة، دار الشروق للنشر والتوزيع عمان - الاردن، ط (1) 2005، ص 32

كل مظاهر التناقض التي يعاني منها المجتمع المدني وذلك من خلال قوننتها لتلك المصالح المتضاربة واضفاء صفة الشرعية عليها.

فهل هناك من مكانة معينة يحتلها الفرد داخل هذه المعادلة التي قام بصياغتها ماركس انطلاقاً من الواقع الذي شخصه آنذاك؟

الجواب سيكون نعم وبكل تأكيد ولكن وجود هذا الفرد سيكون وجوداً مشوها، لا أنساني، مقموع، مقهور، ومهمش على كافة الصعد إنه وجود فرد منفصل عن الآخرين، مغترب عن ذاته، وعن ما ينتجه، إن إدخال الآلة (الماكينة) والرغبة التي لا تشبع في كسب المال، هي التي جعلت من هذا الفرد ألعوبة غير ذات أهمية داخل المجتمع.

إن الإنسان ضحية هذا النظام الجشع الذي أسس ثروته من عرق الفقراء، فالنتيجة المنطقية التي يكون عليها وضع الفرد في المجتمع البرجوازي، الرأسمالي، هي الاغتراب وهو" نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة أو تطوير مواهبه، وطاقاته"[1] أو بمعنى أكثر دقة "نزع إنسانية الإنسان وفقدانه لاستقلاله وضياعه في موضوع آخر مفارق لذاته وطبيعته الخاصة."[2]

فيصبح الإنسان غريباً عن ذاته، وأصبحت طاقاته الخاصة وكل فعالياته لا تنتمي إليه بل إلى قوة خارجة عنه تمارس عليه القسر والاستبداد، فهي حالة غير طبيعية أي يجب ان يتحرر منها الإنسان، ولا سبيل لذلك إلا عبر الإطاحة بالنظام الرأسمالي للوصول إلى مجتمع بلا طبقات، وتلك هي مهمة البروليتاريا، فحين تزول البرجوازية تزول معها الدولة والمجتمع المدني (البرجوازي) باعتبارها أحد نتاجاتها، ويتم خلق مجتمع لا طبقي أي المجتمع الشيوعي. "أما أن تختفي الفوارق الطبقية في سياق التطور، وما أن يجتمع الإنتاج كله في أيدي الأفراد المتشاركين، حتى تفقد السلطة

---

1 ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، ص 8-15- 59 - 63- 74 وينظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الاغتراب في الفلسفة المعاصرة، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1985، ص 32

2 ايريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص 150. وينظر: سربست نبي: كارل ماركس ومسألة الدين، تقديم، نصر حامد ابوزيد، مؤسسة حمدي للطباعة والنشر - العراق - السليمانية، ط 2، 2006، ص 189

العامة طابعها السياسي. إذ أن السلطة السياسية بمعناها الحقيقي، هي العنف المنظم لطبقة من أجل تجمع طبقة أخرى، فعندما تتوحد البروليتاريا في طبقة أبان كفاحها ضد البرجوازية، وعندما تنصب نفسها بثورة طبقة سائدة وتلغي علاقات الإنتاج القديمة بالعنف، ...، فأنها تلغي أسباب وجود التناحر الطبقي ويلغي بالتالي الطبقات عامة، وعلى أنقاض المجتمع البرجوازي القديم بطبقاته وتناقضاته الطبقية، يحل مجتمع جديد يكون فيه حرية التطور والتقدم لكل عضو شرط لحرية التطور والتقدم لجميع الأعضاء"[1]. هكذا وبعد زوال المجتمع البرجوازي واختفاء التناحرات الطبقية يحل المجتمع الشيوعي والذي تتطور فيه قوى الإنتاج بتطور الفرد في جميع النواحي.

مدخل إلى غرامشي:

هناك عدة تواريخ تمثل نقاط وفواصل مهمة يجب التوقف عندها لكونها تمثل التطور الفكري لهذا الفيلسوف، ان فكر غرامشي السياسي يكاد ان يكون انعكاس لحياته عبر ما مر به من ظروف سياسية صعبة وبملاحقته من قبل السلطة القائمة آنذاك ومن ثم اعتقاله، فاستعراض هذه التواريخ يساعدنا علي تفهم تلك الظروف التي لازمت غرامشي أثناء سجنه ومن ثم كتابته لأهم مؤلفاته (دفاتر السجن) الذي يمثل عصارة أفكاره وآراءه السياسية والثقافية إلى حين وفاته.

- 1891 ولد انطونيو غرامشي في 23/كانون الثاني في بلدة أليس في ايطاليا.
- 1911 يحصل على منحة (كوليج كارول البرتو) بمدينة (تورين) بمعهد الآداب.
- 1918/1913 يتابع غرامشي دراسته في الآداب والحقوق، ويقوم بإجراء اتصالاته الأولى مع الحركة الاشتراكية في (تورين) ويدخل في مناقشة مواقف الحزب الاشتراكي الإيطالي من الحرب العالمية الأولى بمقالته (الحياد

---

1 كارل ماركس وفردريك انجلس: البيان الشيوعي، ص 54-55
وينظر: كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة اندريه يازجي، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق - سورية 1958، ص 168 - 169
و. صادق الاسود: علم الاجتماع السياسي أسسه وأبعاده، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الحكمة للطباعة، بغداد 1990، ص 456- 457

النشيط والفعال) ثم يصبح عضواً في هيئة تحرير جريدة (أفانتي) بعد التمرادات الشعبية في 26/23 أغسطس 1917 وإيقاف اغلب الممثلين الاشتراكيين لمدينة ثورين فأصبح سكرتير اللجنة التنفيذية المؤقتة لفرع الحزب الاشتراكي في المدينة.

- 1919/يصدر وبالتعاون مع مناضلين إيطاليين مجلة أسبوعية ثقافية اشتراكية (لودينو – نوفو) تولى أدارتها خلال الإضراب السياسي التضامني مع الجمهوريات الشيوعية لروسيا وهنغاريا ثم سجن في ثورين، وبعد خروجه في الخريف بدأ في تنشيط (مجلس العمال) (ومدرسة الثقافة) التابعة للمجلة.
- 1920/مع بداية الاضطرابات العمالية في ثورين كتب وثيقة نقدية من أجل تجديد الحزب الاشتراكي الإيطالي حيث اعتبر هذا النصر قاعدة أساسية لتنمية الحركة العمالية ويساهم في خلق مجموعة العمال الشيوعيين ودعا إلى احتلال المصانع من طرف العمال ثم أسس رسمياً القسم الشيوعي للحزب الاشتراكي.
- 1931/ينتخب في أول لجنة مركزية مؤتمر (ليفورن) الذي حضي بتأييد أعضاء الحزب الشيوعي الإيطالي.
- 1933/يتزوج في موسكو بعد ان عينه حزبه ممثلاً له في الاتحاد السوفيتي ويحضر المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية.
- 1935/1933/يعود غرامشي إلى ايطاليا حيث انتخب نائباً في اللجنة التنفيذية للحزب الشيوعي الإيطالي خلال ألازمة التي نشبت بعد اغتيال النائب الاشتراكي (مايتوتي)
- 1936/يشارك في مؤتمر الحزب الثالث في ليون ويضع مع رفيقه (توغلياتي) الأطروحات الخاصة بالإستراتيجية الجديدة للحزب.
- 1936/1927/تصدر المحكمة الخاصة بالدفاع عن الدولة التي كونها الحكم الفاشي الموسوليني حكماً لمدة 20 سنة سجناً على غرامشي وفي السجن يبدأ بكتابة مؤلفه الشهير (دفاتر السجن) – تتأزم صحته ويصاب بنوبه عصبية حادة ثم يصيبه مرض السل، لينقل إلى عيادة وفي أكتوبر يخرج من السجن بمراقبة شديدة.

- 1937/ينال حريته الكاملة، ثم تتدهور صحته ويتوفى في 27/ابريل بحضور شقيقته ويدفن في مقبرة روما[1].

تلك نبذة مختصرة عن حياة غرامشي ولكن هناك نقاط أخرى مهمة تجدر بنا ان نشير إليها منها محاولة غرامشي ان يقيم معارضة برلمانية للوقوف ضد فكرة الحزب الواحد وبشكل خاص الحزب الشيوعي آنذاك، كما حاول ان يضع حد لتجاوزات السلطة الدكتاتورية التي استحوذت على زمام السلطة السياسية الإيطالية وهنا يشير أحد الباحثين عن هذه الفترة قائلاً: "لم تكن علاقات الشيوعيين مع نواب (أفنتيني) (الذين حاول غرامشي ان يقيم معهم معارضة) على أحسن ما يرام فقد رفض الاقتراح بتكوين معارضة برلمانية....، ذهب غرامشي إلى ساردينيا لأيام قليلة للمشاركة في الدعاية والتنظيم السياسي ويمضي بعض الوقت مع أسرته ومن ثم ذهب إلى موسكو ولكن الأحداث بلغت ذروة أخرى لقد قرر الشيوعيون التخلي عن المعارضة البرلمانية والعودة إلى مجلس النواب، وكان موسوليني قد أثار الرعود في وجه نواب (أفنتيني) وأعلن بداية السيطرة الفاشية* الكاملة، وعاد غرامشي إلى روما في

---

1 جيوفري نويل سمث وكينتين هور: غرامشي: دفاتر السجن، ترجمة فاضل جتكرة، نقلاً عن كتاب غرامشي وقضايا المجتمع المدني، مركز البحوث العربية، دار كنعان للدراسات والنشر - دمشق، ط (1) 1991 ص 7-8-9-12-14

* الفاشية: احد النظم الشمولية في العالم المعاصر قامت على رفض الليبرالية والديمقراطية والماركسية وكان الرواد الأصليون للنظرية السياسية للفاشية الإيطالية مجموعة من المثقفين الذين اعتنقوا فلسفة هيجل مع تعديلات متنوعة اتخذوا من الفكرة الهيجلية القائلة بأن الدولة هي التعبير الأسمى لله على الأرض أساساً وطالبوا بأن يدمج الإيطاليون مصالحهم الفردية والطبيعية في عمل متعدد لإعادة مجد امتهم وقالوا إن ايطاليا كانت لها رسالة مجيدة بحمل النور إلى العالم المتمدن وكان شعارهم "لا شيء للفرد وكل شيء لأيطاليا" نددوا باللبرالية والديمقراطية والدعوة إلى السلام وكل الاتجاهات والمثل العليا أما أهم مفكريها وفلاسفتها وأبرزهم فهم جيوفاني جنتل (1875-1944) وجيسبي بروتنزوليني (1882) وكلاهما كان مثالياً هيجلياً يشيد بالدولة فوق الفرد ويزدري الأنظمة البرلمانية ويهاجم التقليد الديمقراطي الليبرالي الذي سار القرن التاسع عشر بوصفه خطر يهدد قوة الأمة وأعلن بركزولين ان الفاشية هي (الدين الحقيقي) لأيطاليا وإنما تجسيد الاسمى مفهوم للروح الوطنية) وقد حصل بنيتو موسوليني على مكانته في التاريخ بوصفه مؤسس الحركة الفاشية الايطالية باعتباره ادرك اتجاهات مهمة في التفكير الإيطالي - نبذ الديمقراطية علناً منكراً ان الأغلبية بمجرد كونها أغلبية تستطيع توجيه المجتمع البشري ومؤكداً فائدة عدم المساواة التي

(آيار) والقى خطاباً في مجلس النواب ضد مشروع القرار الخاص بالجمعيات السرية الذي قدمه موسوليني ولقد لقيت خطبته أذاناً صاغية تماماً، حتى وإن كان الفاشيون وموسوليني نفسه قد دأبوا على مقاطعتها باستمرار[1].

إن المرحلة الفاصلة في حياة غرامشي هي مرحلة مواجهة السلطة الفاشية وهي مرحلة مهمة في حياته وقد اختار غرامشي المضي قدماً في طريق نضاله وكان قد علم ان السجن أو الموت يكون بانتظاره وهذا ما حصل حين أعلن مواجهة الدكتاتورية.

أراد غرامشي ان يترك شيء ما ذو قيمة للإنسانية عامة فمنذ اللحظة الأولى لسجنه كان قد علم ان مرحلة جديدة من النضال قد بدأت وذلك ما صوره بطريقة رائعة قائلاً "ثمة شيء قد تغير تغيراً جذرياً هذا واضح. ماهو هذا الشيء؟ من قبل كان الجميع يريدون ان يكونوا حراث التاريخ يفلحونه فلاحة وان يقوموا بالأدوار الفاعلة وكان كل منهم يريد ان يلعب دوراً فاعلاً ونشيطاً. لم يرغب احد في ان يكون سماداً للتاريخ. ولكن السؤال هو: هل الفلاحة ممكنة دون تسميد الأرض مسبقاً؟ لذا فأن الحراثين والسماد كليهما ضروريان نظرياً ليعترف الجميع بصحة هذا الكلام، اما في التطبيق العملي فأن السماد كسماد ينسحب إلى الوراء ليختفي في الظل يتلاشى بين ثنيا النسيان. وثمة شيء تغير الآن نظراً لوجود أولئك الذين يتكيفون (فلسفياً) مع فكرة ان يكونوا (سماداً) أنهم أولئك الذين يدركون ان ذلك ما يتوجب عليهم ان يصبحوه فيفعلون ويتكيفون....، غير ان هناك فرقاً كبيراً لأن ماهو مطلوب عند نقطة الموت هو عمل حاسم عمل لا يدوم سوى لحظة واحدة. أما في حالة السماد فأن المشكلة تكون مشكلة طويلة الأمد وتضل تطرح نفسها من جديد عند كل منعطف.

لايمكن ان تتغير ابداً بين الجنس البشري وآثارها الحميدة، ونبذ الليبرالية ووصفها بأنها نزوة طارئة، مجد الدولة وجعلها مطلقة وقدسها باعتبارها تجسيد لروح الأمة وأخيراً نبذ السلام وانكر أمكان دوامه – والحرب هي وحدها التي تضفي على الكائنات الآدمية نبلاً وتسمو بهم.

ينظر: النظريات السياسية والعالم المعاصر: أدوا ردم – بيريز، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الآداب – بيروت، ط (2) 1988 ص 163- 164

وينظر: قاموس الفكر السياسي، مجموعة من المختصين، ترجمة: أنطوان حمصي، ج 2 وزارة الثقافة السورية – دمشق – 1994 – ص 26.

1 بوزدليني: فلسفة إعلام الفكر: غرا مشي، ترجمة سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات، ط1 1977، ص 50-51

فأنت لا تعيش إلا مرة واحدة وشخصيتك غير قابلة للتعويض أو الاستبدال...، ليس هنالك حتى ذلك المجال للاختيار بين ان تعيش ليوم واحد أسداً وبين أن تعيش مئة سنة خروفاً أو حملاً، فأنت لا تعيش أسداً ولو لدقيقة واحدة هيهات! انك تعيش مثل مخلوق أدنى بكثير من الخروف لسنوات وسنوات وتعرف ان عليك ان تعيش كذلك"[1].

هكذا يصور غرامشي قسوة الظروف داخل السجن ومعاناته ولكن أين نجد غرامشي من هذه التوصيفات التي ذكرها؟ اعتقد انه كان سماد للفكر الذي يطرح نفسه بصورة مستمرة وبقوة، ليعمل على تهيئة الظروف المناسبة لاحداث عملية التغيير.

أما المرحلة الأخيرة من حياة غرامشي فهي مرحلة كتابة (دفاتر السجن) والذي يمثل حصيلة تجربة حياتية عاشها غرامشي إنها حصيلة النضال الطويل والصراع من اجل تحقيق الحرية والإصلاح الثقافي والاجتماعي فحياة غرامشي تنقسم إلى قسمين أو مرحلتين هما مرحلة ما قبل الاعتقال (السجن) ومرحلة ما بعد السجن، مرحلة كتابة (دفاتر السجن) خلاصة تجربته وعصارة أفكاره وعن الأحداث الأخيرة التي عاشها غرامشي يقول بوزوليني.

"كان البوليس الفاشي يطارد كل نواب المعارضة، وطلب قيادة الحزب غرامشي للانتقال إلى سويسرا طلباً للأمان، ولكنه فضل البقاء في ايطاليا وفي بداية نوفمبر عجز عن الوصول إلى موعد لاجتماع سري كان من المقرر أن يتناول نوعية وخطورة التناقضات بين مجموعة ستالين ومجموعة المعارضة فقد أوقف البوليس غرامشي وأجبره على العودة إلى روما وبعد أيام قليلة في الثامن من نوفمبر القي القبض عليه وكذلك على النواب الشيوعيين الآخرين على الرغم من أنه كان يتمتع بالحصانة البرلمانية، ثم حكم عليه بالاعتقال مدة خمس سنوات، وقد شاركه المعتقل سياسيون آخرون أسسوا مدرسة بين المعتقلين وكان غرامشي معنياً بالقسم الأدبي والتاريخي، وكان باستطاعته ان يقرأ المجلات والكتب وأن تكتب الرسائل الداخلية، وكانت شقيقة زوجته مصدر راحة له وقد ابلغها في رسالة 9 مارس (آذار) عزمه على أن يكرس نفسه إلى الدراسة في جوانب متعددة أثناء سنوات السجن[2].

1 جيوفري نويل وكينتين هور: غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ص 96
2 بوزوليني: فلسفة اعلام الفكر غرامشي، ص 54-55

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا ألان ما الذي كان يريده غرامشي من كتابة هذه الكراسات (دفاتر السجن)، هذا مل سنحاول ان نجيب عليه في استعراضنا لأهم المحاور الفكرية التي اشتغل عليها غرامشي.

موقف غرامشي من الماركسية

اتسم موقف غرامشي من الفكر الماركسي الذي يعد مكوناً أساسياً لفلسفته السياسية بكونه موقفاً نقدياً يرفض كل شكل من أشكال التقديس للحزب الواحد الذي يؤمن بمبدأ وحيد يفسر جميع الأشياء، لقد أصبحت الماركسية مقولة جامدة اعتبرت أزلية وثابتة ومطلقة لا يمكن الشك بخطأها فهي تفسر كل الأشياء في العالم، وهي تمتلك الحلول لجميع الإشكاليات التي تبرز على الواقع، لقد رفض غرامشي هذا الشكل الباهت للماركسية الذي جعل أغلب الذين ينتمون للماركسية لا يفهمون حقيقة الفكر الماركسي أو فلسفة ماركس النقدية، ومثال لذلك الستالينية التي اختزلت الفكر الماركسي وحولته إلى سلطة مطلقة بيد شخص واحد يدعى ستالين، "أخذت الستالينية بالمنطق الارتجاعي الذي يرجع العلاقات الاجتماعية المتناقضة والمعقدة إلى علاقات شكلية، فيبدو المجتمع وحركته خلقاً ايدولوجيا إدارياً يعكسان وهم أو أوهام الأيدلوجية السلطوية، لقد تم إرجاع المجتمع كله إلى مفهوم الطبقة العاملة وإرجاع الطبقة إلى الحزب والأخير إلى سكرتيره العام، أي تم إرجاع المجتمع إلى السلطة القائمة، وأمام مقدار السلطة وتوسعها في التفرد بالمجتمع المدني انهدمت المبادرة الجماهيرية، وأصبحت الماركسية فلسفة سلطوية تبرر سطوة السلطة الشاملة، وشمولية السكرتير العام، وفي دائرة الشمولية التي تمثل سلطة تجمع في شخصها القرار السياسي والقرار النظري أخذت الماركسية شكل الفلسفة المنجزة الكاملة"[1].

إذا يمثل نقد غرامشي للماركسية محاولة لتصحيح المسار الذي تنتهجه الماركسية وجعل منها شكل جديد من الدكتاتورية، نقد يحاول أن يقدم بديل يتمثل في النزعة

---

1 فيصل دراج: الماركسية والعلم واللاهوت، مجلة النهج الماركسية، عدد مزدوج 24/23 السنة السادسة 1989، ص 191. وينظر: جاك تكسية: غرامشي دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل ابراهيم مخول، مراجعة جميل صليبا، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1972، ص 44-45

الإنسانية كمنهج فاعل قادر على إحداث التغير المنشود، لذلك انتقد غرامشي الحزبية والمركزية فهو يرى إن الماركسية منهج علمي ونظري وليس انتماء حزبي أو سلطوي منعزل عن الناس ومعاناتهم.

"إن الماركسية لا تتوخى ترك الجماهير في فلسفتها البدائية بل توجهها نحو نظرة للحياة محققة بذلك التقدم الفكري للجماهير وليس فقط لفئات معينة من المثقفين...، والفلسفة الماركسية تصبح أبداعية حين تصبح حقاً فلسفة جماهيرية جديدة تمتلك تصور جديد للعالم وللحياة وتخصب ثقافة الجماهير وتغذيها عبر التقدم الفكري والسياسي في وعي الجماهير باعتبار الماركسية نظرية تهدف إلى إعداد فلسفة أخلاقية وسياسية شعبية أي ماركسية شعبية موافقة لهذا التصور الجديد تكون بمنزلة الفلسفة الواقعية والتاريخية للعمل السياسي للجماهير الشعبية"[1].

حاول غرامشي إعادة تشكيل الخطاب الماركسي وتجديده بعد تنقيته من العوائق التي علقت به بفعل سوء الفهم تارة والتوظيف الحزبي تارة أخرى "كانت المسألة الجوهرية في نظر غرامشي تتمثل في ضرورة تجديد الماركسية أو بالا حرى إعادة التفكير بالماركسية في سبيل تحقيق نهضة ماركسية جديدة انطلاقاً من الموضوعات التي تعالجها والتي تدور حول معرفة عملية التطورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الغرب الرأسمالي عامة، وايطاليا بخاصة، ولقد كان على غرامشي أن يخوض معركة ثقافية ومعرفية وفكرية ضد الماركسية المبتذلة، أي ضد الاقتصاد والأيدلوجية الماركسية المبتذلة، باعتبارها تمثل نهجاً سائداً في نمط الأحزاب العمالية ونظريتهم وتكتيكهم السياسي، وتستخدم مقولات المادية التاريخية بصفتها الكلاسيكية في تطبيقها على المجتمع الرأسمالي، كمقولات ثابتة وأبدية"[2]

هذا ما حاول غرامشي الوقوف ضده ومحاربته وتفكيكه، الماركسية الأصولية ذلك النسق القائم بذاته من الأفكار التي تتحول إلى واقع يبرر الفشل والهزيمة تحت عنوان القوانين الأزلية التي لا تتغير ولا تتبدل ولو اجتمع العالم بأسره، إنها صحيحة ولا تخطئ وهي الشفاء من كل داء والدواء لكل عارض.

1 توفيق المديني: فلسفة غرامشي السياسية، اتحاد الكتاب، سوريا – دمشق، ط1، 2000، ص 10

2 المرجع نفسه: ص 5-6.

يقول غرامشي "حين يفتقد عنصر المبادرة في النضال، ويمنى النضال بسلسلة من الهزائم حينئذٍ تصبح الحتمية الميكانيكية مصدراً رائعاً للمقاومة الأخلاقية، وبهذا تتحول الإرادة الحقيقية إلى مسألة إيمان إلى غائية تجريبية وبدائية مشوبة بالعاطفة وهي تخدم التعويض عن (العناية الإلهية) والقدرية في الديانات التي تستخدم كرسي الاعتراف"[1]، هكذا يعول غرامشي على الماركسية في إحداث عملية التغيير ولكن ليست الماركسية التي انتقدها، إنها الماركسية التي تتعامل مع القضايا الراهنة وفق منهج علمي نقدي يتجاوز كل ما هو ثابت ودوغمائي عقدي إلى محاولة تغييره وتفسيره إن الماركسية بحسب غرامشي مدخل نقدي لكل نوع من الثقافة يؤمن بالخضوع ويسير وفق منطق يبرر الأوضاع القائمة على أساس الحتمية، والأزلية، والتقديس يقول غرامشي: "فالماركسية لا تنوي ترك البسطاء في مستوى فلسفة الحكمة الشعبية التي يدينون بها وإنما تطمح إلى قيادتهم نحو بلورة رؤية شاملة أرقى للعالم وإذا كانت تؤكد ضرورة الاتصال بين المثقفين والبسطاء فليس من أجل تكبيل النشاط العلمي أو المحافظة على الوحدة الفكرية. أخلاقية توفر الفرحة السياسية لتقدم الجماهير فكرياً وليس مجرد تقدم فئات محدودة من المثقفين، والإنسان هنا كائن اجتماعي، يمارس نشاطاً علمياً لكنه لا يملك وعياً نظرياً واضحاً لهذا النشاط"[2].

لقد أعاد غرامشي النظر بكل المفاهيم التقليدية التي تحولت إلى مقولات ثابتة غير قابلة للخطأ، مفاهيم أساسية لا يمكن أن نتجاوزها دون المرور عليها لفهم موضوعنا الأساسي كمفهوم الحزب، ومفهوم الأمير ومفهوم الهيمنة وبعد ان نستعرض أهم خصائص هذه المفاهيم نستطيع بعد ذلك فهم حقيقة الماركسية التي تصورها غرامشي.

مفهوم الحزب

ليس الحزب منظمة سياسية منغلقة على نفسها، أو كياناً مستقلاً عن المجتمع، يمثل مصالح فئة أو طائفة معينة، يقول بيوتي محاولاً الإجابة عن السؤال: ما هو الحزب؟

1 انطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية ترجمة فواز طرابلس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1971، ص 13-14

2 المصدر نفسه: ص 26 وينظر: جاك تكسية: غرامشي دراسة ومختارات، ص 49-50

"ما هو تنظيم المثقفين الأكثر قدرة على إعطاء طبقة اجتماعية ما وعي مكانها ووظيفتها في مجتمع ما؟ ما هو التنظيم الأعظم فعالية في تحويل العلاقات الثقافية القائمة؟ ماهو التنظيم الأصلح لضمان هيمنة طبقة اجتماعية على أخرى؟ إن الجواب يفرض نفسه من تلقاء نفسه: أنه الحزب"[1]، فالحزب يتحول مع غرامشي إلى مؤسسة مدنية تهدف إلى الارتقاء بوعي الجمهورية إلى مستوى التغير وأحداث ثورة على مستوى المفاهيم التقليدية التي استهلكها "الحزب هو الجهاز الثقافي الأمثل، الجهاز الذي يجسد عيناً معنى مفهوم المثقف: الحزب هو المثقف الجماعي"[2].

أعطى غرامشي أهمية بالغة لمفهوم الحزب السياسي لأنه اعتبره أداة تثقيف وتوعية وتحضر ولكن الحزب بحسب غرامشي لا يستطيع أن يقوم بدوره وينهض نهضة اجتماعية وثقافية ما لم يتخلص من الوعي العفوي الذي يشتت ويبعثر الفكر. لقد "كان غرامشي من القادة الشيوعيين القلائل الذين فهموا لينين بأصالة لا كصيغ وشعارات أو على الأصح كان من القلائل الذين رفضوا فهم لينين على الطريقة الستالينية ولهذا جاءت أفكار غرامشي حول الحزب وقضية الوعي والعفوية انحناء لأفكار لينين....، فالحزب هو طليعة قائدة ضمن وضع شديد التعقيد وهو يمثل وعي الطبقة لذاتها وتخطيها لذاتها، لذا على الحزب أن يكرس قيادته في كل المجالات ويعبر عن نفي ما هو قائم، بما في ذلك نفي الطبقة لذاتها كما يجسد التجديد أي صورة المستقبل مع النقد بل إن غرامشي أراد للحزب أن لا يصبح بيروقراطياً حاكماً وإنما ينقد باستمرار الواقع القائم"[3].

هكذا تعامل غرامشي مع الواقع بسلبياته وإيجابياته ووصل إلى نتيجة تفيد بأن الجماهير لا يمكن أن تترك وحدها لأنها لا تمتلك القدرة على أن تنظم نفسها بنفسها ولو امتلكت تلك القدرة لما كانت طبقة شعبية.

---

1 جان مارك بيوتي: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، ص 63

2 المرجع نفسه: ص 64.

3 منير شفيق: الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري، دار الطليعة، بيروت ط1، 1971، ص 103

مفهوم الأمير

عند تناول مفهوم الأمير عند غرامشي سنجد ان هناك تشابه كبير يصعب معه التمييز أحياناً بين مفهوم الحزب من جهة والأمير من جهة أخرى فكلاهما يهدف إلى تحقيق غاية واحدة تتمثل في خلق وعي جديد متحرر من التسلط ويفكر بطريقة نقدية ولكن الحزب تنظيم قيادي من قبل جماعة معينة والأمير خطاب وممارسة واستراتيجية يقول غرامشي عن الأمير "بإمكان الأمير الحديث – الأسطورة – الأمير، أن يكون نظاماً لا أن يكون شخصاً حقيقياً فرداً عينياً، نظاما بمعنى عنصر مجتمعي مركب يبتدئ فيه تلاحم الإرادة الجمعية وتأييدها الجزئي في الممارسة"[1].

هنا يبدو إن الأمير الذي يشير إليه غرامشي هو بمثابة تطوير أو تحديث لفكرة الحزب من أجل استكمال شروط، المشروع الإصلاحي للجماهير الذي يعمل عليه غرامشي "تطرح مسألة الثقافة بشكل عام وضع (الامير الحديث) في علاقته بالجماهير بهذا المعنى فأن أزمة الماركسية (هي أزمة علاقة الامير الحديث بالجماهير) أي توقف التفاعل المتبادل بينهما بسبب ممارسة سياسية تحجرت تعاين الجماهير بمنظور سلطوي تقليدي"[2].

ويقول غرامشي "لقد قلت بعدم أمكانية كون الداعي للأمير الحديث في العصور الحاضرة، بطلاً فرداً، انه (حزب سياسي) أي ذلك الحزب الذي يهدف لتأسيس نوع من الدولة الجديدة لأنه من الضروري الملاحظة بأنه في النظم (الكليانية) يأخذ الحزب الوظيفة التقليدية للعرش ويكون كليانياً بالتحديد لأنه يقوم بهذا الدور، مع ان كل حزب هو تعبير عن فئة اجتماعية واحدة تمثل بعض الأحزاب فئة واحدة بمعنى أنها تقوم بمهمة إحداث التوازن والتحكم بين مصالح فئتها ومصالح فئات أخرى"[3]

إذاً فمفهوم الأمير هو تعبير عن جدول عمل يسير بموجبه الحزب، استراتيجية محددة واضحة المعالم تهدف إلى بلوغ هدف محدد، ولكن إذا كان الحزب تعبير عن مصالح فئة معينة فهل يستطيع تجاوز نخبويته والتعايش مع معاناة وهموم الحياة اليومية

1 انطونيو غرامشي الأمير: الحديث: ترجمة زاهي شرفان، ط 1، 1970، دار الطليعة بيروت ص 22

2 غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة، 1990، ص 219

3 انطونيو غرامشي الامير الحديث، ص 44.

للناس؟ ان الأمير الحديث بمثابة دعوة لوضع خطة عمل نقدية تجعل من السياسي يتماهى مع الثقافي لخلق خطاب سياسي نهضوي يعمل على انتشال المجتمع من انتكاسة الوعي وإلغاء كل تمظهرات الطائفة، والحزب الواحد، والقائد المفدى ويكون من الطبيعي هنا أن نبرز حاجة الحزب إلى نشر أفكاره من خلال الامير الذي يعتبر كما اشرنا (المثقف الجماعي) أقول بضرورة توفر فكرة الهيمنة أي هيمنة الخطاب الذي يراد له أن ينشر في ثنايا المجتمع فيكون الانتقال من حزب الأمير إلى الهيمنة والهيمنة عنصر أساسي وضروري لأي خطاب سياسي يريد النهوض بالمجتمع كما يرى غرامشي والهيمنة قبل أي شيء لا تعني ولا تشير إلا إلى المعنى القيادي وليس المعنى الشائع المتداول في العصر الحديث بعد عصر الرأسمالية والإمبريالية ولقد استعمل غرامشي هذا المصطلح قبل إن يلقى القبض عليه ويزج في سجنه الطويل. "إن الهيمنة التي يعنيها هي القوة التي تمتلكها أي حركة من الحركات لتوجهها نحو أهدافها وقد استخدمها في تلك الفترة وهو يعني بها بوجه خاص قيادة الطبقة العاملة أو قدرة قيادتها المتجهة صوب الإطاحة بدولة البرجوازية وإقامة دولة الفلاحين على أنقاضها... وقد كان غرامشي في دعوته إلى مولد الهيمنة الجديدة في قيادة العمال الفلاحين يهدف إلى تصفية الذهنية التي سيطرة على أوربا وأجزاء شاسعة من العالم بعد الحرب العالمية الأولى وعلى طول فترة مابين الحربين العالميتين... تلك الذهنية التي نشأت في أجواء أزمة الفترة العصيبة والكساد العظيم في فترة الثلاثينيات والتي قادت فيما بعد إلى اندلاع أجيج الحرب العالمية الثانية وسيادة النمط الاستهلاكي وآثاره البعيدة"[1].

مفهوم الهيمنة

يتداخل مفهوم الهيمنة عند غرامشي مع مفاهيم كثيرة أخرى، كالمجتمع المدني، والحزب، والأمير الحديث، إضافة إلى تداخله مع فكرة الديمقراطية والليبرالية في الخطاب السياسي، وهذا ما يؤكده نلسون كوتنهو قائلاً "ان مفهوم غرامشي عن الهيمنة يمثل مساهمة جوهرية في فكرة الديمقراطية وخصوصاً في احتمال تخيل وإحداث عملية الديمقراطية الراديكالية للمجتمع وأفضل فهم ممكن لمساهمة غرامشي في نظرية

1 محيي الدين إسماعيل: من نافذة البرج، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1999، ط1، ص 53

الديمقراطية إنما يتجه من خلال مفهومه عن الهيمنة الذي يعتبر في الحقيقة مفهوماً مركزياًْ بالنسبة لمنظومته النظرية برمتها"[1]

لقد استطاع غرامشي ان يطرح مفهوم الهيمنة بطريقة عملية لا تمت بصلة لأي استخدام سابق له، "ان مصطلح الهيمنة قد خرج على يد غرامشي من ذلك المعنى التقليدي الذي يستخدمه المحافظون والثوريون على حدٍ سواء ويعنون به سطوة البرجوازية وتسلطها واستغلالها، بل خرج أيضاً عن ذلك المعنى المنشق من ذلك المعنى القديم...، والذي يعني سطوة بلد على بلد آخر بمعنى الاستغلال القائم على أساليب الابتزاز الاستهلاكي ولكي نفهم الهيمنة بالمعنى الغرامشوي لابد أن نفهم سلفاً أن غرامشي لم يكن يعتقد كما اعتقد ماركس وانجلز بأن الدولة هي أداة من أدوات الطبقة الحاكمة تستخدمها لتحقيق مصالحها، بل أن الدولة نسيج عضوي شديد التركيب والتعقيد لها أكبر دور في التأثير في القيم السائدة"[2].

فالهيمنة منهج عمل وقدرة على بسط نموذج وبرنامج من قبل حزب معين تتقبله طبقات المجتمع بأسلوب الإقناع عبر الحوار وليس الإكراه، إنها برنامج نقد لأزمة قائمة للخروج منها عبر قيادة منظمة وواعية تحقق أهدافها.

وقبل أن تناول مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي لابد ان نؤشر المراحل التي تؤرخ العلاقة بين المجتمع المدني والدولة بحسب غرامشي وهي:

- في القرون الوسطى لم يكن هناك فصل بين الدولة والمجتمع وكان التنظيم التعاوني للطبقات السياسية يجمع بين الاقتصاد والسياسة في المواقع الاجتماعية نفسها.
- فصلت دولة الحكم الملكي المطلق بين الاقتصاد والسياسة في عملية لا تسييس الطبقات.
- انحلال البنى العضوية التقليدية ذات الطابع الأخوي، الطائفي والحرفي في مرحلة الحداثة المبكرة.
- قيام ثنائية الدولة والاتحادات الاجتماعية الطوعية والمؤسسات المدنية من نقابات وأحزاب واتحادات.

---

1 كارلوس نيلسون كوتينهو: مجلة النهج الماركسية، العدد 65 لسنة 2002، ص 62

2 محيي الدين إسماعيل: من نافذة البرج، ص 55

- قيام التنظيم الدولي الشيوعي للمجتمع ومؤسساته في خدمة مبدأ واحد[1].

لقد كان غرامشي مهتماً في الجواب عن السؤال الذي يقول، لماذا لم تنهار سلطة البرجوازية في المجتمع الرأسمالي رغم تناقضاته الاقتصادية؟ وهو سؤال ينبغي ان يطرح أو ربما اراد طرحه غرامشي على ماركس، ولماذا لم تتحرك الطبقة العاملة وتقوم بدورها الموعود لإحداث عملية التغيير؟ لقد كان الخطأ بالنسبة لغرامشي هو "تغير المادية التاريخية عند ماركس وكأنها تقول أن القاعدة الاقتصادية هي الجانب الحقيقي في العملية الاجتماعية في حين المبنى الفوقي هو مظهر كاذب، ويصل غرامشي إلى نتيجة مفادها أنه بالنسبة للنضال من أجل تغير المجتمع العكس هو الصحيح، لأن الصراع الطبقي يترجم أساساً في مجال المبنى الفوقي للمجتمع، مجال الصراع السياسي والحزبي، وينتقل إلى الطبقة العاملة لتستطيع أن تصل إلى السلطة فقط، بعد أن تحقق هيمنة ثقافية"[2]، ويقول الحبيب الجنحاني عن معنى المجتمع المدني عند غرامشي:

"حمل المفكر الإيطالي انطونيو غرامشي مشعل التيار الماركسي بعد ماركس في التبشير بالمفهوم واستعماله سلاحاً في مقاومة السلطة الشمولية، ولكنه بعد بالمفهوم عن التعقيد وبسطه، فالمجتمع المدني لديه هو مجموعة من البنى الفوقية مثل النقابات والأحزاب، والصحافة، والمدارس والآداب، والكنيسة بل هو يرى في الفاتيكان أكبر منظمة خاصة في العالم ويفصل مهماته عن وظائف الدولة أو قل بعبارة أدق يضعه مقابلاً لمفهوم (المجتمع السياسي) ويقول المفكر الألماني المعاصر يورغن هابرماز أن وظائف المجتمع المدني تعني لدى غرامشي، الرأي العام غير الرسمي "أي لا يخضع لسلطة الدولة"[3].

وبذلك لا يكون المجتمع المدني إفرازاً لنمط إنتاجي أو بيئة فوضوية لقاعدة اقتصادية المجتمع يقع بين القاعدة الاقتصادية وبين الدولة بقوة قوانينها وجهازها

---

1 عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، 201-202

2 المرجع نفسه، ص 202-203.

3 الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر المعاصر دمشق ط1، 2003 ص 18- 19

القمعي "من هنا عرف غرامشي المجتمع المدني أنه البنية الفوقية الأيدلوجية للمؤسسات والآليات التقنية التي تبدع وتنشر أساليب الفكر"[1]

ان تفصيل شكل العلاقة بين المجتمع المدني والدولة من الممكن ان يكون بالصورة التالية "الدولة بمعناها الموسع الاتحاد الجدلي للمجتمع المدني والمجتمع السياسي للهيمنة والإكراه، فالمجتمع المدني يتميز عن الدولة الاكراهية (المعنى الضيق) بواسطة التفريق بين وظيفتي كل منهما فللأول وظيفة الهيمنة وللثاني وظيفة السيطرة، وتتصف وضعية السيطرة بفرض معايير وضوابط باستخدام القوة أو بإمكانية استخدام وسائل الإكراه، ويتمثل فرض المعايير والضوابط في منظومة من القوانين التي يتوجب على الفرد الانصياع لها، ووسائل الإكراه المتاحة هي الجيش والشرطة، والسجن.... الخ.

أما وظيفة الهيمنة (المجتمع المدني) فتجري ممارستها أساساً على مستوى الثقافة والايدولوجيا، أنها الوظيفة التي تحصل عن طريقها طبقة من الطبقات على قبول الطبقات التابعة أو انتمائها أو مساندتها. إنها الوظيفة التي تطرح بواسطتها طبقة من الطبقات نفسها على أنها طليعة وقائدة بموافقة الطبقات الاجتماعية الأخرى. وحتى تصبح طبقة من الطبقات قائدة وحاكمة، فلابد من أن تقنع مجمل الطبقات الأخرى بأنها الأقدر على تولي زمام تطوير المجتمع عليها ان تذيع وتنشر تصورها للحياة، قيمها...... الخ[2]

لقد سعى غرامشي إلى بناء مجتمع مدني يسير في فضاء الدولة دون ان تحتويه أو تسيطر عليه باعتبار ان المجتمع المدني يتحرك بواسطة الهيمنة التي تحرك وتسير عبر الثقافي والرضائي عكس الدولة التي تسير وفق القسري والارغامي.

ويتحدث غرامشي عن هاتين الوظيفتين أقصد وظيفة الهيمنة والسيطرة "اليس هناك المام كاف على واقع ان وسائل التشريع، والقمع في النظام الليبرالي هي بكلتيهما بين يدي الدولة بينما يتولى وظيفة الهيمنة هيئتان وأجهزة (خاصة) وعليه حين نؤكد ان الطبقة السائدة تنظم الدولة وتسيطر عليها بموافقة المحكومين لاينبغي ابداً ان يغيب عن انظارنا ان هذه الموافقة يتم الحصول عليها عن طريق الاجهزة الخاصة لتلك الطبقة.... الحكم بموافقة المحكومين، ولكن بالموافقة المنظمة لابالموافقة

1 جان مارك بيوتي: فكر غرامشي السياسي، ص 200

2 جان مارك بيوتي: فكر غرامشي السياسي، ص 208-209.

الشاملة والمبهمة كما يؤكدون ذلك ساعة الانتخابات فالدولة تملك وتطلب الموافقة لكنها تربي ايضاً هذه الموافقة بواسطة اجهزة خاصة نتركها للمبادرة الخاصة للطبقة الحاكمة"[1].

كما ينبغي ان نشير إلى البنية الفوقية بحسب غرامشي تنظم جزأين أساسيين الاول (المجتمع المدني (هيئات وأجهزة يسميها غرامشي (بالخاصة)) وجزء آخر (المجتمع السياسي) أو الدولة وكلا هذين الجزأين يناظران وظيفة الهيمنة.

"ان المجتمع المدني والمجتمع السياسي لعلى علاقة متبادلة لكننا نخطئ لو قصرنا هذه التبادلية على لعبة توازن تكون فيها فعالية وأحدهما متوسطة بالاخر، والعكس بالعكس، فتوازن هاتين البنيتين غير قابل للأختزال إلى التوازن الذي يقوم بين جسمين في ميزان ذي كفتين إنما بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي علاقة جدلية تجعل اشتغال كل واحد منهما يتمخض عن نتائج تكمن في صميم الاخر"[2].

لقد ترك غرامشي بصمته الواضحة في العديد من الثقافات والرؤى السياسية على مستوى العالم، هكذا يعتبر غرامشي المجتمع المدني احد مكونات البنية الفوقية والذي يضم مكون آخر سياسي يتمثل بالمجتمع السياسي أو الدولة وللأول وضيفة الهيمنة، أما الدولة فلها وظيفة السيطرة والإكراه.

يعتبر غرامشي إضافة لذلك إن مفهوم الدولة يضم عناصر أخرى يجب أن يتم إرجاعها إلى المجتمع المدني "اذ تعني الدولة المجتمع السياسي + المجتمع المدني أي الهيمنة المدرعة بالعنف"[3] ويضيف قائلاً "لا ينبغي ان يفهم بكلمة دولة جهاز الحكم فحسب بل جهاز الهيمنة الخاص أو المجتمع المدني"[4].

فالدولة حسب غرامشي هي المجتمع السياسي أي الدولة كجهاز سيطرة وإكراه متمثلاً ذلك في أجهزة الأمن، الشرطة، ... الخ إضافة إلى المجتمع المدني والذي تحصر مهمته بتحقيق الهيمنة عبر الأجهزة الإعلامية والتربوية والنقابات... الخ، لقد ادخل غرامشي فهم جديد أحدث قطيعة في دلالة مفهوم المجتمع المدني باعتباره فضاء

---

1 المرجع نفسه، ص 209 - 210

2 المرجع نفسه، ص 13-14.

3 انطونيو غرامشي: الأمير الحديث، ص 147

4 المصدر نفسه: ص 137.

للتنافس في سبيل تحقيق الهيمنة الثقافية والفكرية على المجتمع في حين تنحصر مهمة المجتمع السياسي في فضاء السيطرة والإكراه عن طريق أجهزة الدولة، أن تحقيق القبول لدى الطبقات الأخرى في المجتمع من قبل الطبقة السائدة عبر تنظيمات متعددة كالنقابات والمدارس ودور العبادة والهيئات الثقافية المختلفة والمتعددة هو ما يسعى إليه المجتمع المدني أي تحقيق الهيمنة عن طريق القبول والتوافق وليس الإكراه، وهذا النوع من الفهم الذي يسوقه لنا غرامشي في معماريته لبناء الماركسية التي تتجاوز الفهم التقليدي الذي حولها إلى اداة اكراه وقمع، حيث نرى بوضوح وجود بناء عقلاني يتوسل الممارسة لتحقيق هدف وحيد وهو التغيير، وهو الشعار الذي انطلقت منه ليس الماركسية كمذهب فلسفي فحسب، بل اطلقه ماركس، وذلك عندما اوعز إلى الفلسفة مهمة وحيدة وهي تغيير العالم، وليس الاكتفاء بتفسيره أو تأويله.

-9-

المنعطف العلمي

الملامح الماركسية في فلسفة توماس كُون

د. كريم موسى حسين

مدرس في قسم الفلسفة/كلية الآداب/جامعة بغداد

مدخل

عنوان البحث يشير إلى وجود ملامح ماركسية في فلسفة واحد من أهم فلاسفة العلم في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو الفيلسوف الأميركي توماس كوّن[1]،

---

1 توماس صاموئيل كُون Thomas Samuel Kuhn (1922 - 1996) الأمريكي الجنسية، ولد في مدينة سينسناتي Cincinnati الواقعة في ولاية اوهايو، وقد بدأ دراسته الأكاديمية مع علم الفيزياء، بعد ذلك تحول إلى مجال تاريخ العلم وبعد أن اكتسب مهارة في هذا المجال تحول نزوعه باتجاه فلسفة العلم، نال شهادة الدكتوراه في اختصاص الفيزياء عام 1949، وكانت رسالة الدكتوراه متعلقة في تطبيق نظرية الكم – ميكانيك الكوانتم – في فيزياء الحالة الصلبة، ومن هذا الحين وإلى عام 1956 اشتغل في تدريس طلبة البكالوريوس في العلوم الإنسانية مادة العلم، تماشيا مع الحملة الشاملة لمنهج تعليم العلم التي قادها جيمس كونانت رئيس جامعة هارفارد والذي أقر تعليم العلم في كل الاختصاصات وحتى الإنسانية منها، بعد ذلك اصبح تاريخ العلم محل اهتمام توماس كون، وبسبب مهارته العالية في هذا المجال عين أستاذ مساعد في الهيئة العامة لتعليم فلسفة العلم، في عام 1962 نشر كُون كتابه الذائع الصيت "بنية الثورات العلمية"، أما كتابه "الصراع الجوهري" الذي يعد بمثابة كتاب شامل يضم دراسات متنوعة فقد نشره في عام 1977، وفي عام 1978 نشر كتابه الثاني في مجال تاريخ العلم والذي يخص الميكانيك الكوانتمي وهو في أولى بداياته وكان الكتاب تحت عنوان "نظرية الجسم الاسود وانفصالية الكوانتم". حصل توماس كُون على وسام جورج سارتون في تاريخ العلم عام 1982 ومنح المراتب الفخرية في جامعات ومؤسسات عدة من بينها جامعة نوتردام وجامعة شيكاغو وجامعة كولومبيا وجامعة بودوا وجامعة اثينا وغيرها. فارق توماس كُون الحياة في السابع عشر من يونيو – حزيران – لعام 1996 على إثر مرض عانى منه في السنتين الاخيريتين من حياته، بعد أصابته بمرض السرطان في القصبات الهوائية وكان حينها يعمل بتاليف كتاب هو الاخر في تاريخ العلم متعلقا بتطوير مفهوم التحول العلمي واثر التطور السايكولوجي في هذا التغير، وبعد مماته بأربع سنوات نشر له كتاب "الطريق منذ البنية" The Road Since Structure حرره البرفسور ومؤرخ العلم جيمس كونانت.

المعلومات أعلاه مستقاة من المصادر التالية والمنشورة على شبكة الاتصالات الدولية:

http://www.newcriterion.com

http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Samuel_Kuhn

ومن أجل التمسك بالموضوعية وعدم المغالاة، نريد أن نوضح الحقيقة التالية في هذا المدخل، وهي إذا كان البحث يرمي إلى العثور على هذه الملامح الماركسية في فلسفة توماس كُون، يعني ذلك ضمنا أن البحث لا يتلمس وجود أسس أو مبادئ ماركسية في هذه الفلسفة، وإنما لا يعدو الأمر أن تكون هناك إقترابات وتشابه بدرجات مختلفة بين المنحيين الفكريين في محطات مختلفة تدعو إلى التوقف والتأمل الفلسفي، إذ من المعروف أن الفكر الماركسي لم يكن مشروعا فلسفيا تخصص في مجال فلسفي ذي تخصص محدد كفلسفة العلم، وإنما تبنى مذهبا فلسفيا شاملا، فقد صنف المحللون فلسفته في ثلاث نظريات محورية، الأولى هي "المادية الديالكتيكية" التي عبرت عن نظرة فلسفية شاملة عن الوجود والعالم، والثانية هي "المادية التاريخية" التي أرست نظرية علمية في تطور المجتمعات عبر مراحل التاريخ، فكانت نظرية مزجت بين علم الإجتماع وفلسفة التاريخ، والثالثة "نظرية الاقتصاد السياسي" التي شيدت بشكل متكامل في مؤلف ماركس الأخير "رأس المال" وجاءت بمزيج آخر من علم السياسة والاقتصاد. ومن هذه الشمولية التي غطتها النظريات الثلاث، نجد أنها شكلت أصولا وأسسا في الكثير من النزعات الفلسفية المعاصرة، أو أن ملامحها كانت حاضرة في مشاريع فلسفية أخرى، وعلى هذا الأساس من التقسيم نحن بصدد بحث في فلسفة علم ترسمت فيها ملامح وليست أصول أو أسس ماركسية.

لقد إنشغل الإثنان في بناء نظرية للتطور، أحدهما لتطور المجتمع في فلسفة كارل ماركس، والثانية لتطور العلم في فلسفة توماس كُون، وكان التاريخ هو المنطلق المشترك لهما لبناء نظرية التطور، وأعاد الإثنان قراءة التاريخ من منظور أنشطة الجماعات الإجتماعية التي تتسيد أحداث التاريخ في كل مجال من المجالين، من زاوية أن المنجزات الإنسانية المهمة في أي مجال من مجالات الحياة لا تنجز ولا تتطور إلا على يد الجماعات الإجتماعية – "الطبقات الإجتماعية بمصطلحات ماركس و"المجتمعات العلمية" بمصطلحات توماس كُون – التي تنشط في هذه المجالات وليس على يد الإنسان بوصفه فردا، وخلصا إلى نفس النتيجة في شكل الموجة التطورية لأي نشاط إنساني، إذ يتناوب في هذه الموجة التطورية الإتصال مع الإنفصال، ينشأ تراكم من البناء المتصل في طور من أطوار الموجة ثم يأتي الطور الثاني على شكل إنفصال ثوري يهدم ذلك التراكم القديم ويؤسس أسس جديدة لبناء تراكمي جديد، والآن سنقوم

بطرح هذه الملامح المتشابهة ليس على أساس تسلسل معين، منطقي أو تاريخي، ولكن يبقى المدخل التاريخي هو البوابة الأولى المفضلة للشروع في البحث.

بوابة التاريخ المأوّل

انطلاقا من التاريخ وباتجاه تأسيس النظرية هو ذات التوجه الذي وسم الفكر الماركسي ولا سيما في ماديته التاريخية وفلسفة توماس كُون في فلسفة العلم، إذ ينطلق ماركس (1818-1883) من تاريخ الشعوب كمرجع وشاهد على نظريته في تطورالمجتمعات، فالبيان الشيوعي الذي يعده البعض خلاصة نظرية الفكر الماركسي في تطور المجتمع لغاية عام 1847 وكيف تطور فيما بعد[1] يفتتح كلماته بالقول ((أن تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا لهو تاريخ الصراع الطبقي))[2]، وهو ذات التوجه الذي قام به توماس كُون حينما جعل من تاريخ العلم وعاءا وسندا لنظريته في تطور العلم، فيفتتح كتابه ومرتكز فلسفته ' بنية الثورات العلمية ' The structure of scientific revolutions بالقول ((أن الهدف من هذه الدراسة، هو صياغة مفهوم مختلف كليا عن العلم، ومنبثق من السجل التاريخي للبحث العلمي ذاته))[3]، أي أنه متجه إلى بناء رؤية فلسفية لمفهوم العلم وتطوره مختلفة تماما عن سابقاتها، ومحددا الأساس الذي استفتاه ليكون الشاهد الرئيسي على هذه الرؤية، فكان هذا الأساس هو التاريخ، تاريخ البحث العلمي ذاته هو الذي سيسرد قصة العلم ومن ثم يؤسس نظرية تطوره وفلسفته.

وإذا كان هذا الأمر يشكل تشابها جليا بين ماركس وكُون على مستوى تشابه الأساس المتمثل بالتاريخ الذي ينطلق منه البناء النظري، وكذلك تشابه على المستوى النوعي للبناء النظري المراد الوصول إليه والموسوم بطابع التطور - الشكل التطوري لفاعلية المجتمع عند ماركس، والشكل التطوري لفاعلية العلم عند كُون -، فأن هناك تشابها في إنتقائية نوع الأساس التاريخي الصالح بأن يكون معينا ناجعا في تشكيل بناء نظري قادر على وصف وتفسير الشكل التطوري وحتى التنبؤ بما سيؤول إليه، فماركس

---

1 ماركس، كارل - انجلز، فردريش: البيان الشيوعي، ترجمة وتقديم محمود شريح، منشورات الجمل 2000، الطبعة الأولى كولونيا - المانيا، مقدمة الكتاب، ص 9

2 المصدر نفسه، ص 37

3 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions; second edition; The Univ. of Chicago Press; 1970, p. 1

لم يولِ إهتمامه بالتاريخ التراكمي للأحداث المعني بتفاصيل تعاقب الأحداث التاريخية الحقيقية الجزئية عبر سجلها الزمني ودور الشخصيات التي ساهمت في بناء هذه الأحداث، بل كان يستلهم من هذه التفاصيل الجزئية للتاريخ الحقيقي تاريخا أخرا يعيد إنشائه بالفكر وينتمي إلى مستوٍ أعلى من التجريد، ذلك التجريد الذي يهذبه من متاهات وضبابية التفاصيل الجزئية، واضعا هذا التاريخ في السياق العام للمتغيرات الأجتماعية والمادية الطبيعية منها والإصطناعية التي تنتمي إلى وصلة تاريخية بعينها، إذ يذكر ماركس في كتاب الآيدولوجية الالمانية "أن من الواجب أن يكتب التاريخ على الدوام وفقا لمقياس يقع في الخارج منه: إن انتاج الحياة الفعلي يظهر في أصل التاريخ، بينما التاريخي حقا وفعلا يبدو كأنه منفصل عن الحياة العادية، شيئا خارج الأرض وفوقها"[1]، وحينما تستبعد العلاقة الضرورية بين الإنسان والطبيعة من كتابة التاريخ، يتابع ماركس، تكون النتيجة أن يتعارض التاريخ مع الطبيعة ويمسي التاريخ سجلا لتراكم من الأحداث التاريخية والصراعات الدينية والنظرية، عندئذ يندرج المؤرخ في قبول أوهام عصره[2]، يعني ذلك أن ((ماركس يسلّم بأن الأحداث التاريخية الفعلية هي أحداث أولية، لكنه يشير بصورة خاصة أن من المستحيل رؤية المسار الحقيقي للاحداث التاريخية، وتملكها في الذهن من خلال العرض السلبي الموازي لهذه الاحداث الفعلية في الفكر، فاستعمال القدرة الإنشائية للفكر في عالم الأفكار لا يبعدنا عن الواقع الموضوعي، وبدون استعمال هذه القدرة الإنشائية لن نتمكن من إعادة انتاج الواقع بصورة كافية في الأفكار))[3]، وبدلا من أن يكون إنعكاس التاريخ الحقيقي للاحداث الفعلية إنعكاس بنسخة سلبية لا تضيف مفاهيم جديدة ومثمرة عن التاريخ، ولا زالت عالقة فيها معظم شوائب التفاصيل المضللة، يضع ماركس إنعكاس آخر للتاريخ في مستوى نسخة [التعبير المثالي] عن الواقع، و[إعادة الانتاج الفكري] للواقع[4]. فالتحليل الماركسي يسعى دوما إلى التحرر من تسلسل وسطحيات

1 كارل ماركس وفريديريك انجلس: الآيدولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق 1976، ص 51

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 زلني، يندريش: منطق ماركس، ترجمة ثامر الصفار، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، الطبعة الأولى، ص 59

4 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الواقع التاريخي الفعلي، واضعا عنايته بالعلاقات الأصيلة السائدة بين الإنسان والطبيعة من جهة والسياقات الإجتماعية العامة التي تكتنف هذا الواقع الفعلي للتاريخ من جهة أخرى، وبهذا النحو تمكن ماركس الإمساك بمسيرة التاريخ الحقيقية، عن طريق إعادة إنتاج الواقع المادي المجزأ على شكل أفكار عامة، إذ من الخطأ أن نأخذه كنسخة طبق الأصل للواقع التاريخي الفعلي[1].

بهذا المستوى من التاريخ المعاد إنتاجه في الفكر الذي يتوسط موقعه ما بين الواقع والفكر، تكون النظرية ممكنة وتستمد أصالتها من الواقع والفكر معا، وهو هذا المستوى من التاريخ الذي بحث عنه توماس كُون أيضا ليشيد نظريته في تطور العلم، فإذا أراد كوُن أن يضع تاريخ العلم هو الحكم الوحيد الذي من خلاله نستطيع أن ننشأ صورة جديدة تفصح عن مسيرة العلم وتطوره، فهو لا يشير إلى ذلك التاريخ التراكمي المتداول في المراجع الأكاديمية التعليمية، الذي هو عبارة عن سرد لأحداث فردية عبر تسلسلها الزمني والتي لا تجدي نفعا في بناء فهم صحيح لتطور العلم، بل بسببها، كما يرى كوُن، ضللنا السبيل عن أمور العلم الأساسية[2]، مؤكدا على أن ((التاريخ، إذا ما نظرنا أليه مرجعا، سيكون أكثر من مجرد حكايات وسجل زمني، عندئذ سنحرز تحولا حاسما في صورة العلم التي تملكتنا الآن))[3].

أي أن كُون يفعل كما فعل ماركس قبله، يضفي طابعا تجريديا للتاريخ التراكمي الفعلي لتاريخ العلم بعد أن يعيد إنشائه في الفكر، واضعا إياه في سياقه العام الإجتماعي والسياسي وكافة المناشط الحضارية الأخرى المرافقة لأحداث تاريخ العلم الفعلية التي حدثت ضمن قطاع تاريخي محدد، ثم يعيد إنتاجه ثانية على شكل تاريخ بمستوٍ آخر من الرقي النظري، تستطيع النظرية أن تتلمس فيه المادة الخصبة لإتمام غايتها.

إذ ينبغي على تاريخ العلم الذي يبحث عنه توماس كُون، أن يتماهى مع تطلعات الموضوع الذي يكتب عنه المتمثل بالعلم، ذلك الموضوع الذي لا تعنيه الرموز الفردية الذاتية وبطولاتهم، وإنما يعنيه التاريخ المجمل الذي يقف خلف تطور الظاهرة

---

1 المصدر نفسه، ص.ص 60 -61

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, op. cit. p. 1

3 Ibid.

العلمية وطرق تفسيرها، فأحداث اكتشاف الأوكسجين مثلا حين يتناولها كُون تاريخياً، لا يتناولها بتفاصيلها الفردية وجزئياتها المتناثرة، وعلى طريقة من هو صاحب الفضل الأول في إكتشاف الأوكسجين ومتى أكتشف الأوكسجين فعلا؟[1]، بل عن طريق إعادة إنشاء هذه التفاصيل الجزئية التي جرت ضمن التسلسل الزمني في الفكر، ومن ثم إنتاج تاريخ آخر للواقع على أساس إنه يمثل وصلة تاريخية تجسد فيها التلاحم الفكري الإنساني ضمن نطاق المجتمع العلمي الذي كان يمثل علم الكيمياء في ذلك الوقت، ومجمل ما كان يرافقه من سياقات سياسية وحضارية، وهو يعاني المخاض طوال مئة عام للخلاص من نظرية جثمت على صدره تفسر عملية الاحتراق تسمى "نظرية الفلوجستون"[2] ومن ثم مجيء اكتشاف الأوكسجين ليبلور هذا الجهد الإنساني المتواصل والمتماسك، ليشكّل ثورة قام بها عمل جمعي وليس فردياً، وكما يقول كُون أن ((العملية الثورية الأصيلة نادراً ما تكتمل على يد رجل واحد، ولا تنجز أبداً في ليلة وضحاها))[3].

فضلاً عن ذلك يرى كُون أن السبب الذي يقف وراء تخلّف تاريخ العلم عن ركب باقي الدراسات التاريخية وعدم تمكنه من أن يكون رافداً لفلسفة علم تستطيع الإسهام في حل وفهم إشكاليات النسق العلمي، لكونه مقطوع الصلة أو منفصل عن باقي الدراسات التاريخية التي تهتم بالمجالات المختلفة للعلوم الإنسانية[4]، إذ يدعو كُون إلى تكاملية تاريخية من نوع آخرعلى تاريخ العلم أن يتعضد بها ويمد جسوره إلى باقي

---

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلد 168، الكويت 1992، ص 31

2 وضع نظرية الفلوجستون الكيميائي الالماني جوهان جوشيم باشير Johann Joachim Becher (1635 -1682) في أواخر القرن السابع عشر، لذلك تسمى احيانا نظرية باشر Bacher's Theory مفادها ان الاجسام القابلة للأحتراق تحتوي على مادة الفلوجستون وتعني باللاتينية المادة المحترقة، وهذا ما يميزها عن المواد غير القابلة للأحتراق التي تفتقر وجود هذه المادة - ينظر...

Hudson, John: The history of chemistry; Printed in Hong Kong; 1992- pp. 44-45

3 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, op. cit, p.. 7

4 Kuhn, Thomas: The Relations between History and History of Science; In "Daedlus" journal of the American Academy of Arts and Science, spring, 1971, p. 271

فروع تاريخ العلوم الإنسانية ليصبح الرافد المعين لفلسفة العلم، لأنها فلسفة لا تقوم على متغيرات النسق العلمي البحتة، بل على متغيرات النشاطات الاجتماعية الأخرى أيضا كما أرادها توماس كون أن تكون.

يبدو من إعادة قراءة التاريخ الفعلي للأحداث وإنتاج تاريخ آخر تستمد منه النظرية أسسها، أن ماركس وتوماس كُون كان منهجهما في البحث واحدا ومتشابها للوصول إلى نظرية، ولا يشبه المنهج العلمي الاستقرائي التقليدي، الذي ينطلق من جمع المعطيات والشواهد والملاحظات بصورة موضوعية ومحايدة، ومن ثم تبويبها وتصنيفها وجدولتها للوصول إلى تعميم إستقرائي على شكل نظرية أو قانون، فالمعطيات والشواهد المتمثلة بالوقائع التاريخية الفعلية في منهج ماركس وكُون هي ليست وقائع جامدة ومرتبة في تسلسلها الزمني، بل هي وقائع تخضع للتعديل والتصويب الكمي والكيفي وتبث بها الحياة من جديد بعد وضعها في سياقها المادي والإجتماعي وإضفاء كل الملامح الإنسانية لها، عندئذ تكون جاهزة لإستخراج النظرية منها، فهذا التأويل للمعطيات التاريخية يعد أصالة مشتركة لماركس وكُون في إستحداث منهج علمي جديد في البحث على صعيد العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء.

من التاريخ إلى السوسيولوجيا

من انطلاقته من تاريخ العلم إلى "سوسيولوجيا العلم" ثم إلى نظرية تطور العلم، يكون توماس كُون كذلك قد أعاد تجربة ماركس في ماديته التاريخية إلى الأذهان، فلا خيار لماركس إذا أراد أن يصوغ نظرية تطور المجتمع، أن يذهب إلى "السوسيولوجيا" أولا قبل بلوغ النظرية في التطور وحتى في الاقتصاد والسياسة، فاستلهم من التاريخ البشري حججاً لإقامة نظرية في علم الاجتماع، التي يطلق عليها البعض علم الاجتماع العلمي المنبثق عن الماركسية[1]، وقد نشأت على أسسها مدارس فكرية متخصصة في علم الإجتماع ولعل مدرسة فرانكفورت أشهر هذه المدارس.

إن الانطلاق من التاريخ البشري والمرور بالسوسيولوجيا بالنسبة لماركس أمر مفروغ منه، لأنه سار في تحليله هذا من فاعلية الوجود المادي للإنسان، ثم إلى تشكل

---

1 لوفافير، هنري: كارل ماركس، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1959، ص 23

الـوعي، ومـن ثم إنتـاج العلاقـات الإجتماعيـة، فقـد رأى عكـس مـا كـان يـراه جـل الفلاسـفة الـذين سبقوه في علاقـة الفكـر أو الـوعي بـالوجود والقـدرة المادية الإنتاجيـة للإنسان والمجتمع، إذ كان الرأي قبله ينعقد على أن الوعي الإجتماعي ووعي الإنسان وأفكاره هي ما تقرر الوجود المادي الإنتاجي للإنسان والمجتمع، في حين ماركس قلب إتجاه البوصلة وزعم ((أن الوعي الإجتماعي للناس ليس هو الذي يقرر وجودهم، بل على العكس من ذلك فأن ما يقرر وعيهم الإجتماعي هو وجودهم الإجتماعي))[1] بما يمتلك هذا الوجود الإجتماعي من أشكال وأساليب للإنتاج المادي التي تشكل العامل الحاسم في تاريخ تطور المجتمع الذي لايجري وفق ظواهر وعوامل كيفما اتفق، بل تحكمه عملية تسير وفق قوانين معنية باستبدال بعض أساليب الإنتاج الاوطأ باساليب أخرى اعلى، وأن هذا الاستبدال لا يتم مصادفة أيضا، بل تحكمه قوانين خاصة به بعيدا عن إرادة الإنسان ووعيه[2].

ومن ثم يتدرج ماركس من الوعي إلى إنتاج العلاقات الإجتماعية، من حيث أن التاريخ البشري ينبئنا أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتخذ وجوده شبكة من العلاقات، وباقي الحيوانات ليس في علاقة مع شيء، وعلاقاتها مع الآخرين أو الطبيعة ليست بالنسبة لها علاقات، فمفهوم العلاقة يتوقف أولا وأخيرا لدى ماركس على الوعي الذي هو نتاج اجتماعي وهو يبقى كذلك ما بقي البشر، وينشأ أولا بوعي البيئة الحسية الأقرب ووعي الرابطة المنوعة مع الاشخاص الآخرين[3]، وهكذا يتدرج ماركس في سوسيولوجيته إلى أن يصل به القول ((أن هذا التصور للتاريخ يتوقف على قدرتنا على توسيع عملية الإنتاج الفعلية، منطلقين من الإنتاج المادي للحياة بالذات، إنه يدرك شكل التعامل المرتبط بهذا النمط من الإنتاج والمكون من قبله، يعني المجتمع المدني في مراحله المتنوعة، على اعتباره أساس التاريخ برمته، الأمر الذي يستقيم في إظهار هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة، وكذلك في تفسير كافة المنتجات النظرية وأشكال الوعي المختلفة من دين وفلسفة وأخلاق.... ولا

---

1 أفاناسييف: الفلسفة الماركسية، ترجمة عزيز سباهي، مطبعة دار السلام - بغداد، بدون سنة نشر، ص 47

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 كارل ماركس وفريديريك أنجلز: الايديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص 39

يفسر الممارسة إنطلاقا من الفكرة، بل يفسر تكون الأفكار من الممارسة المادية))[1]، وبالإجمال أن تاريخ الشعوب لدى ماركس هو تاريخ صراع الطبقات الإجتماعية كما أسلفنا سابقا، إذ تتحول دراسة التاريخ برمتها عنده إلى علم يعني بدراسة فاعلية وصراعات قطاعات المجتمع المختلفة عبر التاريخ، أي إلى علم إجتماع يؤهلنا للوصول إلى نظريات متقدمة في العلوم الإنسانية.

ولسنا هنا بصدد شرح مجمل علم الإجتماع الماركسي، ولكن ما نريد أن نصل إليه أن ماركس جعل من علم الإجتماع حلقة وصل متينة ما بين التاريخ وبين النظريات العلمية التي كان يطمح الوصول لها في تطور المجتمع والإقتصاد والسياسة، وهو ذات التوجه من قبل توماس كُون الذي قاده تاريخ العلم، ذلك الأساس الذي انطلق منه، نحو سوسيولوجيا العلم ليصل من بعد ذلك إلى نظرية تطور العلم، إنطلاقا من أن البحث بتاريخ العلم يلزم الباحث أن يتعرف على النشاطات الإجتماعية التي كانت ترافق النشاط العلمي عبر مراحل التاريخ ما دام العلم نشاطا بشريا صرفا وبطل هذا المشروع الإنسان بمفهومه الإجتماعي وليس الفردي، ومن ثم وبخطوة لم يخطوها أحد قبله في فلسفة العلم، يجعل كُون تلك النشاطات والعلاقات الإجتماعية التي تسود في المجتمعات العلمية عبر مراحل تاريخ العلم تعبر عن مجمل المشروع العلمي ذاته، لنتمعن كلمات توماس كُون التي ختم بها كتابه "بنية الثورات العلمية" وتختصر هذا التوجه ((إن المعرفة العلمية مثلها كمثل اللغة، خاصية أصيلة مشتركة بين أعضاء الجماعة، ومن دون ذلك لن تكون شيئا على الإطلاق، ولكي نفهمها سيكون لزاما علينا أن نعرف الخصائص المميزة للجماعات العلمية التي تبتدعها وتفيد منها في التطبيق العملي))[2].

لقد حوّل توماس كُون تاريخ العلم بمجمله إلى تاريخ للأشكال المختلفة للعلاقات الإجتماعية التي تسود في المجتمعات العلمية عبر مراحل التاريخ، وجعل من دراسة هذه الأنماط المختلفة من العلاقات الاجتماعية، أي سوسيولوجيا العلم، هي السبيل الناجح لفهم المشروع العلمي أولا، والتعرف على نظرية تطوره ثانيا، وتكون مدخلا واسعا لفلسفة علم جديدة ثالثا، وكما كان ماركس يضع التنافس بين طبقات

---

1 المصدر نفسه، ص.ص 49 – 50

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، 259

المجتمع المحرك الأساس لتطور التاريخ، فأن كُون يضع "التنافس بين قطاعات المجتمع العلمي هو العملية التاريخية الوحيدة التي تفضي عملياً، دائماً وأبداً، إلى رفض نظرية كانت موضوع تسليم في الماضي وإقرار نظرية أخرى"[1]، وهو ما يقرر المحرك الأساس لتاريخ الثورات العلمية وتاريخ تطور العلم الكيفي الإنفصالي، من وجهة نظر توماس كُون، بالإضافة إلى أن ((الباحثين الذين يركزّون أبحاثهم على نماذج مشتركة فيما بينهم ملتزمون بذات القواعد والمعايير للممارسة العلمية، وهذا الالتزام وما ينجم عنه من إجماع واضح في الرأي، يمثلان الشروط الأولية للعلم النموذجي، يعني شروط ونشوء واستمرارية تقليد بحثي بذاته))[2]، هو ما يمثل تاريخ تراكم الإنتاج العلمي، والاثنان التراكم والثورة اللذان يمثلان طوري الموجة التطورية عنصرهما التحكّمي داخل نسق العلاقات الإجتماعية في المجتمع العلمي وكيفية تغيرها.

وإذا ما نظرنا إلى مفهوم "النموذج الإرشادي" paradigm الذي يعد أهم مفهوم ومصطلح طرحه توماس كُون في فلسفته، فهو يضعه في مطابقة تامة مع مفهوم المجتمع العلمي تماشيا مع نزعته السوسيولوجية، حتى أنه يعترف بوقوعه بالدوران ما بين النموذج الإرشادي والمجتمع العلمي، بقوله ((جرى استخدام مصطلح "النموذج الإرشادي" مبكرا مع الصفحات الأولى من هذا الكتاب - بنية الثورات العلمية - وكانت طريقة استخدامه تتصف بالدورانية: فالنموذج الإرشادي هو قاسم مشترك بين أعضاء جماعة علمية، والعكس بالعكس، فالجماعة العلمية تتألف من رجال يشتركون معا في نموذج إرشادي واحد))[3]، واضعا هذه المطابقة الضمنية بين الجماعات العلمية وموضوعات الدراسة العلمية بمثابة علاقة واحد إلى واحد[4].

البنية التحتية والبنية الفوقية

كما أراد ماركس أن يدرس بنية الكيان الإجتماعي وقوانين نشأته وتطوره واندثاره، فان دراسة بنية النموذج الإرشادي لدى توماس كُون تقتفي دراسة بنية

1 المصدر نفسه، ص 37
2 المصدر نفسه، ص 40
3 المصدر نفسه، ص 223
4 المصدر نفسه، ص 226

الكيان الإجتماعي - المجتمع العلمي في عصر معين - الذي يتمسك بهذا النموذج الإرشادي، بعد أن وضع مطابقة ما بين النموذج الإرشادي والمجتمع العلمي المتبني له، كما أسلفنا سابقا، ملخصا الهدف من مشروعه هو "لدراسة ما يحدث عند التماس النماذج الارشادية عن طريق فحص سلوك أعضاء بمجتمع علمي محدد البنية"[1]، وهذا الجانب يمثل دراسة بنية النموذج الإرشادي من الناحية السوسيولوجية الذي يمثل جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بعينه، ويترتب على ذلك لا تستطيع فلسفة العلم ان تحلل مجريات ما يحدث في مسيرة البحث العلمي وهو في ظل سيادة نموذج إرشادي معين - العلم القياسي - ولا طبيعة ومقومات الثورة العلمية التي تطيح به من دون دراسة بنية المجتمع العلمي في ذلك العصر، إذ يؤكد توماس كُون صراحة "أن كلا من العلم القياسي والثورات العلمية هي جميعها أنشطة رهن بوجود هذه الجماعات، ولكي يتسنى للمرء أن يكتشفها ويحللها لابد له أن يتبين أولا البنية المتغيرة للجماعات العلمية على مدى الزمان"[2].

في حين الجانب الثاني يشتمل على دراسة البنية الفكرية للنموذج الإرشادي التي تقدم نفسها الخيار الأمثل لتفسير وحل معظم الظواهر العلمية، بعد أن تتحول إلى بنية رياضية ومنطقية مجردة تصلح أن تكون خارطة طريق لحل أي لغز واقعي نواجهه في الطبيعة والحياة أطلق عليها مسمى "المصفوفة الإنضباطية"[3] disciplinary matrix، فهي مصفوفة لأنها تتكون من مواضيع علمية مختلفة مصاغة بتجريد رياضي ومنطقي ومرتبة ترتيبا هندسيا، ومرتبطة بعضها البعض بعلاقات بنيوية تمنحها التماسك الفكري، وهي إنضباطية لانها تفرض إنضباط الباحثين المتخصصين بمعطياتها الفكرية، إذ يربطهم معا مبحث علمي ودراسي محدد[4]، وتفرض الإلتزام بها من أجل أن يكون البحث العلمي اليومي ممكنا، أي أنها تشكل أمثلة أو نماذج علمية تجريدية يلتزم بها أعضاء المجتمع العلمي في تطبيقها على الجانب المادي من الطبيعة والحياة لتثمر وتبني البنية الفوقية للنموذج الإرشادي المتمثلة بثمرة التقنية الصناعية

---

1 المصدر نفسه، ص 221

2 المصدر نفسه، ص 227

3 المصدر نفسه، ص 230

4 المصدر نفسه، ص 230

المادية التي يستهلكها المجتمع والتي أنتجت بناءا على معطيات "المصفوفة الإنضباطية" للنموذج الإرشادي في نشاط بحثي تراكمي يطلق عليه توماس كُون "نشاط حل الألغاز"[1] puzzle solving activity، كما هو الحال مع مجمل الإنتاج التقني المادي الميكانيكي الذي شكل البنية الفوقية التي شيدت على أساس "المصفوفة الإنضباطية" للنموذج الإرشادي لنيوتن في الميكانيك الحركي، أو كما ينتج الان من تقنية مادية في معظم مناحي الحياة الصناعية والإقتصادية والتي تشكل البنية الفوقية المادية التي شيدت على اساس "المصفوفة الإنظباطية" لنموذج ميكانيك الكم.

وما دمنا في هذا التحليل البنيوي وقد عثرنا على البنية الفوقية للنموذج الإرشادي الكّوني، صار واضحا إذن، أن البنية التحتية للنموذج الإرشادي التي تشكل أساس البنية الفوقية متكونه من بنية العلاقات الإجتماعية السائدة في المجتمع العلمي الذي يتبنى النموذج الإرشادي في مرحلة ما مضافا إليها البنية الفكرية "للمصفوفة الإنضباطية" التي يلتزم بها الباحثون في "نشاط حل الألغاز".

وهذا التقسيم البنيوي يضعنا في تماثل مع التقسيم البنيوي الماركسي، حينما جعل ماركس البنية التحتية لأي مرحلة من مراحل تطور المجتمعات تمثل بنية قوى الإنتاج المادية مضافا إليها بنية العلاقات الإجتماعية السائدة وتحديدا العلاقات الإنتاجية منها، وسيتمخض عن هذه البنية التحتية للمجتمع البنية الفوقية له، والتي تمثل أشكال الفكر المتنوعة، وهذا ما يوثقه ماركس في ماديته التاريخية بقوله ((إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط باديء الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية، إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر تبدو هنا اصدارا مباشرا لسلوكهم المادي وينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما في لغة السياسة والقانون والأخلاق والدين والميتافيزياء.. الخ عند شعب بكامله.... فالبشر الواقعيون، الفاعلون، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الإنتاجية والعلاقات التي تقابلها))[2]، ويختصر ماركس هذه الفكرة بأن البنية الإجتماعية المادية المتمثلة بالقوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية

---

1 المصدر نفسه، ص 69

2 كارل ماركس وفريديريك أنجلز: الايديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص 30

السائدة تشكل تنظيما إجتماعيا مرتبا بشكل مباشر على الإنتاج والتجارة ويكون في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية الفكرية[1].

وبالرغم مما يبدو من تماثل في التقسيم البنيوي الماركسي الكُوني، علينا أن لا نغفل الفوارق فيما بينهما، فمن ناحية البنية التحتية، نجد أن هناك تشابها في البنيتين التحتيتين على صعيد القسم السوسيولوجي منها فقط - العلاقات الإجتماعية السائدة في النشاط الإنتاجي للمجتمع في المنظور الماركسي، والعلاقات الإجتماعية السائدة في النشاط العلمي للمجتمع في المنظور الكُوني -، أما القسم المتعلق بقوى الإنتاج فمختلف من ناحية الكيف في هاتين البنيتين التحتيتين، فمن المنظور الماركسي تشكل قوى الإنتاج المواد الخام والآلة والأيدي العاملة ومجمل البناء المادي للمصانع والمعامل، أي أنها بنية مادية بحتة، في حين القوة الإنتاجية المركزية في البنية التحتية لنموذج توماس كُون هي "المصفوفة الإنظباطية" وهي بنية فكرية خالصة تمثل صلب النظرية العلمية للنموذج الإرشادي التي يلتزم بها الباحثون في بحوثهم اليومية، والتي سينتج على أساسها العلمي بمجمل الإنتاج التراكمي المادي التقني الذي سيسود في عموم المجتمع وهو ما يمثل البنية الفوقية التي أنشأها النموذج الإرشادي.

وإذا ما وصلنا إلى البنية الفوقية سنجد فارقا كيفيا بين البنيتين أيضا، فمن ناحية منظور توماس كُون وكما رأينا، أن البنية الفوقية للنموذج الإرشادي التي أنتجتها البنية التحتية هي ذات طابع تقني مادي تقوم بخدمة المجتمع من الناحية العملية، في حين البنية الفوقية من المنظور الماركسي هي مجمل أشكال الفكر الذي يسود في المجتمع ودائما يكون في مصلحة الطبقة السائدة، من حيث "أن أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الأفكار السائدة أيضا، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة، وأن الطبقة التي تتصرف بوسائط الإنتاج تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائط الإنتاج الفكري"[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 45

2 المصدر نفسه، ص 56

الثورة بين ماركس وكُون

لقد عمد توماس كُون إلى تسمية التحولات الكبرى في العلم بمسمى "الثورات العلمية" إنسجاما مع الثورات السياسية التي تعبر عن التحولات الكبرى في المجتمعات وجاء المفهوم الفلسفي للثورة لديه متقاربا إلى حد ما مع المفهوم الفلسفي للثورة لدى ماركس في جوانب مختلفة.

فمن ناحية التحليل الفلسفي من المنظور الماركسي للسبب الذي يقف وراء قيام الثورة يحدده ماركس بأنه ((في سياق تطور القوى الإنتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوى إنتاجية ووسائل تداول لا يمكن إلا أن تكون ضارة في إطار العلاقات القائمة، فهي ليست الآن قوى منتجة، بل قوى هدامة))[1] بمعنى أن سبب الثورة يضعه ماركس على عاتق البنية التحتية أو القاعدة الإقتصادية التي يقوم عليها المجتمع، وتحديدا على طبيعة التفاعل ما بين مكوني هذه القاعدة وهما "قوى الإنتاج" و"العلاقات الإجتماعية الإنتاجية"، وهذا التفاعل إن كان إيجابي وبحالة توافق، يكون المجتمع في حالة بناء ونمو، وإن كان التفاعل سلبي وفي حالة تناقض تتعثر حالة البناء والنمو إلى أن يصل التناقض إلى درجة التعارض التام، عندئذ يدخل المجتمع في مرحلة الثورة.

ويقدم ماركس سبب قيام الثورة في صياغة ديالكتيكية بين قوى الإنتاج والعلاقات الإجتماعية القائمة أو كما يسميها "علاقات الملكية"، إذ يذكر في مقدمة "نقد الإقتصاد السياسي" ((أن قوى الإنتاج المادية في درجة معينة من نموها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الكائنة أو – هذا تعبير قانوني لما سبق – مع علاقات الملكية التي كانت قد نمّت هذه القوى في داخلها حتى ذلك الوقت))[2]، أي أن العلاقات الإنتاجية هي التي كانت السبب في نمو وزيادة قوى الإنتاج، وفي نفس الوقت ستصل قوى الإنتاج إلى درجة من النمو يؤهلها بهدم العلاقات الإنتاجية التي بقيت ثابتة في مكانها وأصبحت مصدر إعاقة لنمو القوى الإنتاجية.

---

1 المصدر نفسه، ص 48

2 Marx, Karl: Zure Kritik der Politischen Oekonomie, Ed. Dietz, p. 13
إقتبسه – كالفير، جان ايف: فكر كارل ماركس، الجزء الثاني، ترجمة سهيل الياس، المطبعة الكاثوليكية – بيروت 1960، ص 91

هذا التحليل نجده حاضرا عند توماس كُون لسبب قيام الثورة العلمية، فقد وضع كُون سبب قيام الثورة على عاتق البنية التحتية للنموذج الإرشادي وتحديدا على شكل التفاعل بين مكوني هذه البنية، العلاقات الإجتماعية القائمة في المجتمع العلمي، والمصفوفة الإنضباطية الفكرية للنموذج التي هي بمثابة القوة المنتجة لنشاط حل الألغاز الذي يمارسه المجتمع العلمي، إذ يذكر توماس كُون أن الشعور الواضح بالقلق وعدم الأمان الذي يكتنف أفراد المجتمع العلمي هو أهم ميزة تسود في مرحلة الأزمة التي تنذر بالثورة والمتولد بفعل الإخفاق المطرد في الوصول إلى النتائج المرتقبة من حل ألغاز العلم النموذجي[1]، أي أن هناك نشاطات في المجتمع العلمي نامية نتيجة إكتشاف وقائع شاذة، يقابلها جمود وعجز في القوة المنتجة لحل ألغاز هذه الوقائع الشاذة، يظهر بشكل تناقض وتعارض بين هذين المكونين الذي يتبلور على شكل قلق وعدم أمان يكتنف العلاقات الإجتماعية القائمة في المجتمع العلمي.

وكذلك كما أبرز ماركس سبب قيام الثورة بمظهر ديالكتيكي، فقد لمح توماس كُون لهذا الديالكتيك الداخلي المنضوي في مسيرة العلم النموذجي، رغم انه لا يسميه ديالكتيكا بل أطلق عليه اسم "ميكانزم" أو "آلية ذاتية" اشارة إلى قوله ((أن العلم النموذجي يمتلك آلية ذاتية built-in mechanism، لأرخاء القيود التي يلتزم بها البحث متى توقف النموذج الارشادي الذي هو مصدر هذه القيود عن أداء دوره بكفاءة وفعالية))[2].

ويشير كُون إلى اهمية هذا الميكانزم الذي يقف سببا اصيلا وراء ابداع الشذوذ والازمات وصولا إلى المرحلة الثورية، بأن في مرحلة العلم النموذجي لا تتوقف ممارسة أفراد المجتمع العلمي على الالتزام فقط بتعاليم وتطبيقات النموذج الارشادي المعمول بها، وإنما تعاليم القوة المنتجة في النموذج الإرشادي تقودهم باستمرار إلى الكشف عن الوقائع الشاذة التي لا تتلائم مع تلك التعاليم، وهذا هو فحوى أهمية عمل

---

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 105

2 A normal science possesses a built-in mechanism that ensures the relaxation of the restrictions that bound the research whenever the paradigm from which they derive ceases to function efffectivly - Kuhn, Thomas: The structure of scientific revolution, op.cit. p. 24

الميكانزم الذي يبلغ المجتمع العلمي بماهية المشكلات التي يمكن ان تقود إلى الدهشة والازمات والتحولات الثورية[1].

ورغم هذا التقارب بين ماركس وكُون في تشخيص السبب الذي يقف وراء قيام الثورة، إلا أن هناك فارقا بينهما يسترعي الإنتباه، وهو أن التناقض والتعارض الحاصل بين مكوني البنية التحتية في التحليل الماركسي سببه نمو وتزايد في قوى الإنتاج يقابله ثبات وركون في العلاقات الإجتماعية الإنتاجية، لذا فأن هذه القوى الإنتاجية المتصاعدة ستقوم بالإطاحة بالعلاقات الإنتاجية القائمة من خلال ثورة إجتماعية، في حين على العكس من ذلك أن التناقض والتعارض الحاصل بين مكوني البنية التحتية في تحليل توماس كُون لقيام الثورة العلمية سببه نمو وتزايد في نشاط العلاقات الإجتماعية في المجتمع العلمي نتيجة إكتشاف مزيد من الوقائع الشاذة يقابلها جمود وركون في القوة الفكرية المنتجة لحل ألغاز هذه الوقائع الشاذة، لذا فأن هذا الحراك العلمي الإجتماعي المتزايد في كشف عيوب قوى إنتاج النموذج الإرشادي هو من يطيح بهذا النموذج الإرشادي واستبداله بنموذج جديد من خلال ثورة علمية، ومن الطبيعي أن يكون هذا الفارق موجودا بين التحليلين، لإختلاف الميدان التي تحصل فيه كل ثورة، فالميدان العلمي لا يشبه الميدان الإجتماعي السياسي المتأتي من الإختلاف الكيفي لقوى الإنتاج في البنية التحتية لكلا الميدانين، كما أسلفنا سابقا.

أما ما هي طبيعة الثورة لدى ماركس وكُون وما يحصل في مجرياتها، فتكاد أن تتطابق وجهتا النظر فيما بينهما، فالملمح الثوري الانفصالي الذي يتخلل حركة تطور العلم ويتم فيه الانتقال من نموذج قديم إلى آخر جديد عند كُون، هو ذات الانفصال الثوري الماركسي الذي يتخلل حركة تطور المجتمع ويتم فيه الانتقال من مرحلة إلى أخرى، فهذا الانفصال يعبر عن قطيعة حادة لا ترمي إلى احتواء القديم وتميل إلى التعميم، بل ترمي إلى نبذ والتخلي عن القديم بشكل كامل، إذ يتم نبذ البنية الأساسية التحتية التي تقوم عليها المرحلة القديمة، وكذلك يتم نبذ واضمحلال النشاط الفكري الذي تمخض عن البنية التحتية الأساسية القديمة، "البناء الفوقي" super structure بمصطلحات ماركس، إذ سيزول هذا النشاط الفكري إذا ما زالت وتغيرت البنية الأساسية القديمة وينبثق بناء فوقي آخر يتلاءم مع متطلبات المرحلة

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 141

الجديدة[1]، والذي يقابله المنجز التقني والفني المنبثق من "نشاط حل الألغاز" لدى كُون، إذ سيزول هذا المنجز التقني بزوال أسس النموذج القديم وينبثق نشاط حل ألغاز جديد يتلاءم مع أسس النموذج الجديد تنبثق منه منجزات تقنية جديدة، ومن الملفت للنظر أن كلاً من نشاط حل الألغاز لدى كُون، والبناء الفوقي لدى ماركس، يمثلان طور التراكم في عملية التطور، فالبناء الفوقي في أية مرحلة من مراحل تطور المجتمع ينمو تدريجياً ليعكس الأساس الذي بني عليه، لهذا فأن البناء الفوقي الإقطاعي مثلا، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأساس البنية التحتية للنظام الاقطاعي، وهكذا يكون البناء الفوقي ممثلا للنشاط الفكري الإجمالي المطبّق على أساس البنية التحتية له، وفي الوقت نفسه لا يمثل هذا التراكم تراكماً أبدياً، بل تراكم حي يولد مع أساسه وينمو معه، ثم يزول بزواله[2]، وهذا التصور متطابق إلى حد ما مع المنجز التقني المنبثق من نشاط حل الألغاز لدى كون، إذ يمثل النشاط الفكري المتراكم الذي يعكس أساس المصفوفة الفكرية المرشدة القائم عليها في مرحلة العلم النموذجي، يعكسها على أساس تطبيقات على شكل حلول لمعضلات تواجه البحث العلمي، استمد هذه الحلول من بنيته الفكرية الأساسية، وهو يولد مع هذه البنية وينمو تدريجياً معها ثم يزول بزوالها، وهذا ما اطلق عليه في أدبيات فلسفة العلم "خسارة كُون"[3].

الخاتمة

إذا كان هناك شيئا مهما يذكر في خاتمة هذا البحث، فلا يوجد أهم من الإجابة عن السؤال الذي يقودنا إليه عنوان البحث، وهو ما هي الأسباب التي تقف وراء العثور على ملامح ماركسية في فلسفة توماس كُون، بالرغم من أن توماس كُون لم يكن ماركسي النزعة على غرار الفلاسفة والمفكرين الذين تبنوا الأسس والمباديء الماركسية في بناء فكرهم الفلسفي.

1 بوليتزر، جورج واخرون: اصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، الجزء الثاني، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون سنة نشر، ص 185

2 بوليتزر، جورج واخرون: اصول الفلسفة الماركسية، مصدر سابق، ص.ص 187 - 8

3 موسوعة ستانفورد الفلسفية على الموقع الألكتروني:
http//plato.standford.edu/entries/Thomas Kuhn

إن أول وأهم الأسباب في هذا الأمر هو أن كلا من ماركس وكُون كان منشغلا في بناء مشروعه الفلسفي بالإنسان الواقعي الفاعل الذي يخطأ ويصيب ومحمّل بمجمل النشاطات الإنسانية، وليس ذلك الإنسان التجريدي الذي تصوغه ذاكرة المفكر، فقد إنشغل ماركس بذلك الإنسان الحقيقي الذي بنى حياته وحضارته وكان مزيجا من الخير والشر ومزيجا من العقل والغريزة ومزيجا من البناء والهدم، وكان ((يحتج دائما احتجاجا مستمرا على الفصل بين علم الطبيعة وعلم الإنسان، هذا الفصل الذي رضيت به جميع المذاهب المناهضة للماركسية، وكانت هذه المذاهب تؤكد أن الطبيعة هي وحدها هدف الدراسة العلمية))[1]. كذلك هو الأمر مع كُون فقد أودع عقلانية المشروع العلمي بيد ذلك الإنسان الواقعي الذي نصادفه في المجتمع وهو يمارس نشاطا علميا، في حين فلسفة العلم قبل توماس كُون، تبدو لنا بجميع مذاهبها واتجاهاتها ((قد عمدت إلى اختزال الإنسان من كل صفاته ونشاطاته التي لا تدخل في قائمة مفردات النسق العلمي البحته، مستبعدة إياها من أن يكون لها أي دور في تطور مسيرة العلم، وأبقت على تلك المزايا التي بإسقاطاتها على مسيرة العلم تشكل العامود الفقري الذي يحرك مسيرة العلم وتطوره، متخذة من سموه الفكري وجلاء عقله مرتكزا يتطور به العلم حصرا، بعيدا عن أن يكون لإرتباطاته الإجتماعية ونشاطاته الإنسانية الأخرى وتركيبته السيكولوجية أي دور في تحريك عجلة التطور العلمي، فبدا المشروع العلمي مشروعا متميزا، ليس بسبب طبيعة موضوعه الواسع المتشابك فحسب، بل بواسطة الاستحقاقات السامية الممنوحة له من قبل الإنسان أيضا، وبدت نظرياته ونشاطاته تحيطها هالة من السمو والشمولية والرسوخ، عند بعض الاتجاهات، أو منهجه ومنطق تطوره يمتلك من الضرورة والشمولية بأن يصلح لكل زمان ومكان، عند اتجاهات أخرى))[2]. وعلى العكس من ذلك يرى توماس كُون أن الإنسان كائن يصم جميع ملامحه السامية وغير السامية، الفكرية والعاطفية، في جميع نشاطاته العلمية وغير العلمية، ويبقى ما يميز هذا النشاط عن ذاك هو طبيعة موضوع النشاط ذاته وليس في أصول الممارسة الإنسانية.

---

1 لوفافير، هنري: كارل ماركس، مصدر سابق، ص 31

2 موسى، كريم: أنسنة تطور العلم في فلسفة توماس كُون، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2007، ص 7

وإذا كان كل من ماركس وكُون جعلا من الإنسان الواقعي موضوعا للبحث، يحيلنا هذا الأمر إلى سبب آخر في التشابه بينهما، وذلك أن البحث عن الإنسان الواقعي سيحتم عليهما الإنطلاق من التاريخ لبناء مشروعهما الفلسفي، لأن التاريخ هو الأفق الرحب الذي سيسرد قصة هذا الإنسان الحقيقي ونشاطاته المتنوعة، وكلاهما لم يأخذ بالتاريخ بوصفه تراكم من الأحداث والقصص والشخصيات، لأن هذا التراكم لا ينتج نظرية، فقد عمدا على إستلهام روح التاريخ بعد تهذيبه وتشذيبه من التفاصيل المضللة، وإعادة إنشائه فكريا ليكون مادة خصبة لإنتاج النظريات.

ومن دراستهما للتاريخ، لقد عثر كلاهما على شيء مهم يقف سببا آخر لتشابهما، وهو أن الأحداث المهمة في تاريخ أي نشاط إنساني لم يصنعه الإنسان بوصفه فرد، بل دائما هذه النشاطات تنجز ضمن منظومة إجتماعية من الأفراد، فماركس في ماديته التاريخية خلص إلى أن الأحداث التاريخية العظمى خلقت ظروفها وصنعتها "جماعات إجتماعية"، وحتى لو برزت أفراد مؤثرة في صنع الأحداث التاريخية، فهم يمثلون بشكل وبآخر وتبعا لتباين الظروف، هذه الطبقات الإجتماعية[1]، والأمر كذلك لدى توماس كُون، فقد نسب كل الأحداث التاريخية العظمى لتطور العلم إلى الجماعات الإجتماعية التي تمثل نشاط العلم في أي عصر من العصور، وليس للأفراد الذين برزت أسمائهم في تاريخ العلم، فجميع هذه الأسماء مثل نيوتن وكوبرنيكوس وغاليلو وأنشتين.... والخ تنتمي إلى مجتمع علمي يمثل ذلك العصر العلمي، وما برزت أسمائهم إلا لأنهم يمثلون الجماعة العلمية التي ينتمون إليها خير تمثيل، بالأضافة إلى الطريقة الخاطئة التي كتب بها تاريخ العلم الذي انكب ليؤرخ للشخصيات دون الحقب التاريخية للعلم، إذ ينظر كُون إلى المجتمع العلمي في أي عصر من عصور تاريخ العلم هو المحرك الأساس لتطور العلم وهو من يقرر قبول النظريات العلمية وهو من يدحضها.

---

1 لوفيفر، هنري: كارل ماركس، مصدر سابق، ص.ص 38 – 39

-10-

المنعطف التفكيكي

مشروع الأممية التفكيكية
في خطاب الحداثة السياسية المعاصرة

د. جاسم بديوي
قسم الفلسفة/كلية الآداب/جامعة بغداد

يبدو جديدا في مشهدنا الثقافي وأدبياته أن يطرح التفكيك بطريقة اكثر من كونه فعالية قد تندرج في إطار ممارسات النقد الأدبي، والذي يبدو هو الآخر يعاني من حالة عدم استقرار مفاهيمه وتحديد ملامح تشكيله، شأنه شأن بعض فلسفات ما بعد الحداثة رغم المعروف انه، اي النقد الأدبي، قد استسقى من الهامات تلك الفلسفات، لاسيما النظريات الألسنية والبنيوية ونظريات النقد الثقافي، ولعل مفاهيمنا وذهنياتنا الأدبية مسؤولة عن تصور الاغتراب التفكيكي عن الشأن الاجتماعي والسياسي، ويزيد على ذلك مشكلات النقل والترجمة ووعورة المصطلح التفكيكي وهذا ما سوف لن نتداوله في محلنا هذا، لأننا في صدد تقيم مشاركة التفكيكية بوصفها فلسفة وإستراتيجية في الشأن العام وتطورات الفعل والحدث الاجتماعي والسياسي والثقافي.

تأتي فاعلية المشاركة في التفكيك في رأينا منذ انطلاقها، ولم تك يوما من الأيام مجرد نظرية نقدية تتناول النصوص بالمعنى النقدي التقليدي، يظهر ذلك في أنساقها المناوئة لسلطة التمركز المنطقي والميتافيزيقي، وهي، في لجة محاولتها الإفلات من النسق الميتافيزيقي، أحدثت ترسانة تأويلية ضخمة في نطاقاتها وأجهزتها ومفاهيمها، وهذا ما ما اهلّها إلى تبوأ رتبة الغموض المنهجي، غير ان هذا الغموض سرعان ما يضمحل في المواقف السياسية والاجتماعية، ليصل، في كثير من الأحايين، إلى ما يمكن إدراجه في سياق ردود الأفعال المباشرة، لاسيما في ما يتعلق بشؤون الوضع العالمي.

إن الاهتمام السياسي والاجتماعي للتفكيك يتأثر سلبا وإيجابا، بتغيرات وتحولات الوضع العالمي، نقول سلبا لان هناك اوقاتا مرت كانت فيها الفلسفة التفكيكية تتغاضى عن التعليق على الشأن السياسي الماركسي مثلا، وهو تجنب يتحمل مسؤوليته دريدا ذاته، كما يصرح، في أكثر من مناسبة[1]، وحدث ان مرت فترة ليست بالقصيرة عاصر فيها التفكيك الحال الشيوعية ولم يسفر المنجز التفكيكي عن إسهام واضح في التعاطي مع حقبة الدولة الشيوعية والحركات السياسية المنبثقة منها، ولعل هذا الجفاء المتعمد لم يكن عن قطيعة، على ما يبدو، بقدر ما كان عن ارتياب حذر، دفع صاحب التفكيك إلى الصمت داخل العاصفة، رغم صعوبته وتعسره، والصمت هنا لا يعني اللامبالاة، بل يعني التشكيك والتحقق النظري، وهذي سمة تفكيكية بارزة طالما انتشرت في ثنايا النص التفكيكي.

وبالحديث عن التجنبات التفكيكية، وهي عديدة، ثمة تجنب أرجأه دريدا هو الآخر وهو تجنب سؤال الدين[2]، بما انه ظاهر ة اجتماعية وثقافية وسياسية أيضا، بنفس النبرة التفكيكية المزدوجة التي يتحدث فيها عن الماركسية، لا لمناهضته للحالة الشيوعية ولا للحالة الدينية، أبدا، وإنما لصعوبة التحديد المفاهيمي لأطرهما ومحدداتهما، فما الحدود الفاصلة بين الدين واللادين، والماركسية واللاماركسية، اذ كل الحقول الإنسانية تدين بالبنوة لماركس والوفاء لماركس أصبح طقسا برتوكوليا يفرضه علينا واجب الحداد[3].

لقد فعلت المتغيرات السياسية المسارعة في العالم فعلتها بالتفكيك وأخرجته عن صمته الاستراتيجي الطويل وأصبح الوضع العالمي لا يحتمل السكوت والصمت، وها هو ذا قد بعث من جديد حاملا رؤيا تبشيرية وتنويرية ووعظية تهدف إلى إنقاذ العالم من كآبته السياسية، في محاولة أشبه بصحوة الضمير وتأنيبه في آن واحد، إذ تمكنت الهيمنة من الأنساق المعرفية والثقافية وأصبحت متجذرة في الخطاب السياسي للعالم

---

1 دريدا، جاك وآخرون، ماذا عن غد، ت سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1 دمشق 2008، ص 149.

2 دريدا وآخرون، الدين في عالمنا، ت محمد الهلالي وآخرون، دار توبقال للنشر، ط1 الدار البيضاء 2004 ص 14.

3 دريدا، اطياف ماركس، ت منذر عياشي، دار الانماء الحضاري ط2 حلب 2006 ص 177.

بعد انهيار الشكل الدولتي للشيوعية وظهور خطاب القطبية الواحدية للنيوليبرالية التي تحاول ابتلاع كل شيء أنتجته الثقافة الغربية عبر قرون من الكفاح التنويري.

الأممية التفكيكية: الدوافع التنويرية

استشرت الهيمنة الواحدية في جسد العالم حاملة أمراض النظرة العوراء، في مفاصل الغرب كله، لاسيما أوروبا، التي يبدو أنها عاجزة تماما، حتى في إصلاحاتها الموحدة على الصعد الاقتصادية والعسكرية والسياسية على مجاراة هيمنة القرار الأمريكي في مفاصل ارادة اوروبا في سياسات الاتحاد الأوروبي المعتمد أساسا على الاقتصاد الأمريكي[1]، فضلا عن فرض القوة الأمريكية (المارقة الوحيدة المسموح بمروقها) التي يسمح لها بشن الهجوم على الدول (المارقة) عن الإجماع الدولي، بتفويض من مجلس الامن الدولي[2].

لقد ألزم التفكيك ذاته منذ البداية بشن حروب تطهيرية على الأنساق المهيمنة المضمرة في الثقافة الغربية، فكيف الحال بعد أن أصبحت الأنساق المضمرة مهددة للوجود البشري عبر فرض أجراءتها وجراحها وأمراضها الرأسمالية، إذ يدعو دريدا، وهو يقرع ناقوس الكارثة، إلى التجمع ورص الصفوف تلبية لنداء الكفاح التفكيكي، الذي يشبه إلى حد ما كفاح البروليتاريا ضد الرأسمال الأحادي التي خلت له الساحة بعد النهاية الدرامية للصيغة اللينينة للدولة. وكأنما جاءت نهاية الشيوعية الدولتية لتوقظ التفكيك على نداءات حقبة تنويرية جديدة تحمل سمة المواجهة المباشرة للنضال المعرفي، وكأنما ينهض الضمير التفكيكي يؤنبه ثقل الإرث الأبوي الماركسي، وكأنما طيف الأب ماركس يتجول على أسوار التفكيك، يلزمه بالثار من قاتل أبيه والاقتصاص منه وان الزمن خارج نطاقه[3]، وكأنما هي صحوة التفكيك المتأخرة لتقديم ماركس وبعثه مرة أخرى على سبيل التفكيك فقط. لا على سبيل الأيديولوجيا النضالية القديمة.

---

1 جان بيار اسكافر، هكذا صاغت امريكا الاتحاد الاوروبي، مدارات غربية، العدد8، خريف 2005، ص 53.

2 ينظر دريدا وآخرون، ذهنية الارهاب، ت بسام حجار المركز الثقافي العربي ط 1الدار البيضاء 2003 ص 78.

3 اطياف ماركس ص 51

إنّ الوفاء التفكيكي لماركس لا يعني ان دريدا يتبنى برامج النظرية الماركسية بإبعادها الثورية والسياسية جملة وتفصيلا، ذلك انه اخذ في الحسبان التحسيد اللينيني والحقبة الستالينية بوصفهما تجسيدا لفساد المشروع الشيوعي، والفكرة السامية، بل يعني ان طروحات التفكيك تلتقي مع ماركس في العديد من المفاصل الجوهرية في الحياة الثورية والسياسية.

المستندات النظرية للأممية التفكيكية (الوفاء الثوري لماركس والتحسينات على ضيافة كانط):

تستند الأجزاء العظمى لمرجعيات الأممية التفكيكية على المبادئ الإنسانية للثورة الفرنسية 1789، التي عبرها انطلق الإعلان عن حقوق الإنسان في الثقافة الغربية متمثلة بقيم العدل والحرية والمساواة وضرورة نشرها عالميا ومن هنا التقت معها النزعة الأممية الماركسية[1]. التي جاءت على انها تضامن عالمي عمالي بروليتاري فالعمال لا وطن لهم، فلا يسلب منهم ما لا يملكونه على حد وصف البيان الشيوعي[2]، بعد ان تستولي البروليتاريا على السلطة السياسية، وتنصب نفسها بوصفها امة لا بالمفهوم البرجوازي، وإنما بالمفهوم الامي لماركس.

ويشمل المفهوم الامي الماركسي على أبعاد روحية تنويرية أخلاقية، وأبعاد إجرائية، تعمل هذه الأبعاد بالإيمان بقدرة العمال المسلوبين على بعث الإنسانية عبر تضامنهم في الطبقة التي ستهيمن على الانقلاب الكوني العالمي لصالح المستلبين على حساب الاستغلاليين، وقلب المعادلة ضد طبقة الرأسماليين المالكة لوسائل الإنتاج إذ ليس للبروليتاري ما يخسره لأنه في الأساس لا يمتلك شيئا إلا عمله الذي سيسخره، هذه المرة في خدمة مثل أعلى، تنويري عبر التكتل العالمي للإخاء العمالي.

وتبدو هذه الأممية هي اقرب، منهجيا ورؤيويا إلى الأممية التفكيكية، كما سنلاحظ، منها إلى الأمميات التي عقدت في الفترات اللاحقة، ونرجع التقارب بين الأممتين إلى جملة من العوامل تقف في مقدمتها الباعث النفسي بالاضطهاد

1 دولوز، جيل سياسات الرغبة، تحرير احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي بيروت ط1 2011 25

2 ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، تقديم دونكر هرمان، ت عصام امين دار الفارابي ط 1 بيروت 2008، ص 90

والاستغلال، من الهيمنة العالمية للنظام العالمي القديم والجديد وإزاء ذلك تنظر الماركسية إلى ضرورة الاصطفاف والاتحاد العالمي ضد جشع الرأسمالية، التي تحرق الأخضر واليابس، وتهلك الحرث والنسل، غير أن الأولى وجدت في تبوأ الشكل الحزبي الشيوعي عرش التضامن الصيغة المثلى في مقارعة الغيلان العالمية، في حين وضع التفكيك أمميته المنشودة خارج الاشتراط الحزبي والإيديولوجي والدولتي، لمقام الزمن الجديد الذي هو بصدده، لان لكل زمان مقام، إذ لم يفرض علينا ذلك المقام صنع قوالب جديدة تتناسب مع التقلبات العنيفة والتحولات الكبرى، حيث لا يمكن هذي الأيام لصيغ الدولة التقليدية أن تجاري سرعة ووعورة وشدة انعطافات المتغيرات العالمية، ما دفع التفكيكية إلى قناعة ان النضال السياسي في الإطار الامي المأمول لا يشترط الانضواء تحت لواء حزب شيوعي أو أي حزب آخر[1]، وإنما أممية مواطنة إنسانية متقدمة هدفها إنقاذ العالم من الخراب، لان وظيفة الإنقاذ هذه لم تعد اختصاص دولة بعينها من دون أخرى ولا شعب دون آخر كما إن الشأن السياسي لم يعد مقتصرا على أجهزة الدولة والأحزاب فقط بل أصبح شأنا عاما، لاسيما بعد اندماج المكان بفضل وسائل الاتصالات الحديثة وتكنولوجيا المعلومات التي هي بلا شك أنتاج أنساني مستغل تمتلكه الرأسمالية والتي ستكون سلاحا ضدها، شانه شان بروليتاريا ماركس[2]،

تستتير التفكيكية في صياغة مفهومها عن الأممية بمفهوم كانط عن الضيافة العالمية، وهو مفهوم يستل من الحق في المواطنة العالمية، ولكن دريدا لا يتفق مع الضيافة الكانطية بشكل مطلق لاسيما في اشتراطات كانط في وضع حدود لاستقبال المواطن الأجنبي لفترة موجزة بوصفه زائرا لا مقيما، والزيارة تأتي عن سابق دعوة، بطبيعة الحال، ويرى التفكيك ان مرجعيات كانط في شروط الضيافة تعود إلى التعددية في الأمم القومية (المسيحية والاوروبية)، والمواطن ليس مواطنا عالميا إلاّ بقدر ارتباطه بدولة – امة، لا لصفته التي يحملها بوصفه مواطنا في العالم، لذلك ليس للأجنبي أن يدعي لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفا، بل حقه مقصور على حق الزيارة[3]، ويرى

---

1 ماذا عن غد مصدر سابق ص 167

2 البيان الشيوعي ص 66

3 كانط، مشروع السلام الدائم، ت عثمان امين، دار المدى للثقافة والنشر 2007، طبعة خاصة، ص 33.

دريدا ان صيغة المواطن في امة أصبحت عرضة للتمزق والخرق والتغيير، ما لزم إضافة التحسينات التفكيكية على وفق تصورات جديدة للمواطنة العالمية في حدود ديمقراطية مستقبلية لا تعيقها الدولة الحرفية أو حرفية الدولة[1]، والتي تتعرض إلى هزات عنيفة قلبت سافلها عاليها الامر الذي يدعو إلى البحث عن صيغ وأساليب جديدة للتضامن والتحالف العالمي، لان المفاهيم السياسية السابقة إنما عفت عليها الأزمنة، وأصبحت لا تستوفي متطلبات (الوضع الخاص) للعالم الجديد، ويبدو أن كانط نفسه لم يمنح مشروعه للسلام الدائم في ما يتعلق بالضيافة صفة الإطلاق، لإحالة مفهومه عن الضيافة إلى ما دعوناه الوضع الخاص، ذلك لإقتضاء اتفاقات خاصة تبيح للأجنبي حق الضيافة، وزاد دريدا على واجب الضيافة أن لا يتناقض مع ضرورات الهوية الوطنية وهوية المواطنة في إطار أممية جديدة (تفكيكية) مترابطة بين الأحياء في ما بينهم على وجه المعمورة من جهة، والإحياء والحيوانات من جهة ثانية وبين الأحياء والأموات من جهة ثالثة وبين الاحياء والذين (سيولدون) من جهة رابعة.[2] وعلى وفق اتفاقات أصبحت ملحة لا لضرورتها المرحلية وإنما لانتشال الراهن، لا من خطر شبح الحرب الذي كان مبعثا لرعب كانط، ولا لهيمنة طبقة المستُغلين للمُستغليَن كما واجهت الأممية الماركسية.

رب سائل يسال.. لم يربط مفهومه للأممية بمفهوم الضيافة؟، في حين اكتفت الماركسية بالدعوة للتضامن الإيديولوجي فحسب، هذا التساؤل على منهجيته قد لا يستغرق أهمية مفهوم الضيافة في الإستراتيجية الفلسفية للتفكيك، إذ ترتكز التفكيكية على منظومة شاملة تستند على الغيرية والآخرية لاعتبارهما مكونات أساسية للذات، هذا إذا لم نقل أنهما الذات بالفعل، بعد تقويض مفاهيم الهوية الأرسطية الميتافيزيقية التي تعشش في مجمل الخطاب الغربي القديم والحديث والمعاصر سواء، ذلك ان قوانين فكر أرسطو الأساسية (الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع) تقدم الثنائيات الضدية على ان الأول أصلا والثاني تابعا مشتقا (ملحقا)، ومع مقولات الأصل والنسخة لا تقوم مع التفكيك قائمة للديمقراطية المستقبلية العالمية المأمولة، على ان مفهوم الهوية عند دريدا قد اتخذت أشكالا سردية انشطرت إلى استيطانين: ديني من

1 ماذا عن غد ص 167

2 ماذا عن غد ص 179

أبعاد إيمانية، باطنية وآيقونية، وجنس- لغوي ترتكز على حالات اللغة وعلاقتها بالجنسية الوطنية والممنوحة[1].

ولعل مفهوم الهوية والاختلاف يحظى بمنزلة جوهرية في التفكيك نظرا لتجربة المعاناة الشخصية المثيرة لدريدا في هذا الصدد، كونه يهودي جزائري الأصل يجهل لغته الأصلية، ويكتب بالفرنسية، وفرنسي أُسقطت عنه الجنسية الفرنسية حينا من الدهر ثم أعيدت إليه[2]، ما اثر برؤيته لعدم تصور أممية عالمية لا تصلح أنظمتها في الضيافة وتحديد علاقتها مع المختلف الذي سيندلق في بوتقة اممية (مختلفة) واحدة، يمتزج فيها سيل التضامن والاتحاد العالمي.

فالضيافة التفكيكية لا تحمل اشتراطا محددا بل هي خالصة، منفتحة، ومتاحة لمن لا ينتظر دعوة، منفتحة مسبقا لأي زائر غريب يظل عند وصوله غير معروف وغير متوقع. وهو ما يسميها دريدا ضيافة الزيارة[3]، وهي تختلف عن الدعوة للزيارة التي تحدث عنها كانط والتي تشترط الالتزام بالقواعد والمعايير الحياتية، والاتفاقات القومية والدولية، واللغة، إنْ لزم الأمر، والثقافة، والنظام السياسي ربما[4].

لم يغب عن الوعي التفكيكي استحالة تطبيق الضيافة غير المشروطة عمليا، كما يدرك انه من المحال إدراجها في نسق معين، ولا يمكن ان يصبح بندا من بنود القانون أو السياسة ولا يمكن لدولة ما أن تسجله في جملة قوانينها[5]، لكن في النهاية تبقى التفكيكية فلسفة معنية بالأساس في طرح سؤال يصوغ مفاهيم عامة، وصياغة المفاهيم العامة هذه بالذات، هي عمل فلسفي إبداعي محض، وظيفته صنع حيوات تجريبية اخرى، وحلول يربض الهدف الأخلاقي التنويري للتفكيك، اذ يفتش عن طرق لم تعبّد، في محترف مفاهيمي لمساحات في طور التكوين مؤجلة الوجود، مرجأة الأثر، في مشغل افتراضي يطرح أسئلة التعايش سويا، بوصف البشر

---

1 كتابنا: التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا، دار المحبة بيروت ط1، 2011 ص 31

2 دريدا، جاك أحادية الآخر اللغوية، ت عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر ط 1، 2008 ص 42

3 دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، ت صفاء فتحي المجلس الاعلى للثقافة القاهرة ط 1، 2003 ص 141

4 نفسه ص 140

5 نفسه 141

اصــدقاء، ومســتقبل الجــنس البشــري باختلافاتــه المشــتركة، ومثلهــا المصــير علــى كوكبنا هذا.

الأصدقاء الأعداء وأممية الاعتراف الأخلاقي

يوجه كانط مسار السعادة التي تنتجها الصداقة إلى اخوة تحت الاب الكوني، ويخطو كانط بالصداقة نحو المجموع البشري الذي يجد تحديده في الاخلاق والسياسة والقانون، بمقابل الفردية الارسطية، في ذاتنا الاخرى ومقومات الصداقة التي تقتضي (السر، الخصوصية، وما يخفى ولا يقرأ، والامر السياسي، والتجانس في الافكار).

ان الفردية والعمومية في نموذجي كانط وارسطو، يطرحان قضيتين، فمن جهة اولى تبدو الصداقة اجنبية ومقاومة للعمومية وهذا ما لا يمكنه الكشف عن مواقف سياسية، ومن جهة اخرى، نعلم ان النقاشات الفلسفية الكبرى، لجميع الفلاسفة ومن بينهم ارسطو ايضا، سوف تربط الصداقة بصورة واضحة بالفضيلة والعدالة والعقل الخلاق والعقل السياسي.[1]

ويشك دريدا بالقانون الفلسفي ويتساءل عن امكانية الهيمنة باسم الصداقة على اشكال العلاقات التي تشبه الصداقة كالتجارب الانثوية والمثلية الجنسية، فأذا ما امتلك الصداقة تشريعا فما هو مستقبل الهيمنة التي يمكن ان ان تطال الاشكال الاخرى لسؤال الصداقة، لاسيما وان دريدا يحيلنا إلى ارسطو حينما يضع الصداقة فوق القانون والسياسة والعدالة، حينما يقول عندما يكون البشر اصدقاء فأنه تنتفي الحاجة إلى للعدالة:

عندما يكون البشر اصدقاء لا حاجة للعدالة، فأنهم ان كانوا مطمئنين لأنفسهم مع مجرد الوجود، فهم ايضا يحتاجون إلى صداقة، والتعبير العالي في العدالة التي تكون في صميم طبيعة العدالة."[2]

كان أرسطو يدعو إلى ان تكون الصداقة فوق العدالة سياسيا وأخلاقيا، وفي جميع أنماط الحكومات، حتى تظهر الصداقة اكثر شمولية من خلال علاقتها بالعدالة، لكن ينبغي الالتفات إلى ان الصداقة السياسية طالما توجد في منفعة حتى لو سيقت

1 Ibid, p. 382
2 .ibid.p 383

في اطار قانوني وأخلاقي ويرى دريدا ان الثقافة السياسية الغربية مازالت عرضة لهذا التقابل بين قيمتي الاخلاق والمنفعة، وان ظهرت الاخيرة بشكل قوي منذ ميكافلي.

وكما ان الخطاب السياسي والأخلاقي الغربي يشوبه الاختلال في حسم قضاياه الأخلاقية والسياسية في علاقة الصداقة، فأنه ينقصه التحديد في ترسيم مفهوم الصداقة مع تعليق حالتين استثنائيتين لا تعرف الانضمام تحت أي عنوان منها:

1- العلاقة المثلية بين رجل ورجل، ضمن الأنموذج الديمقراطي، والوصايا العشرة.

2- الاستثناء المؤنث في العلاقة بين الرجل والمرأة ضمن المفهوم النيتشوي، الذي يستبعد المرأة كونها غير قادرة عن الصداقة، لأنها لا تعرف الا الحب، ويدعو دريدا إلى استرداد هذا الأنموذج إلى حضرة المعرفة بعد انتزاعه من التسييس، كما يتفهم نقد مفاهيم الصداقة المسيحية الرقيقة التي استبدلها زرادشت قيمها بقيم القوة.[1]

ويؤمن دريدا ان سياسة الصداقة هي موقف مساندة للغير فهي لا تضع الحدود الثقافية والإقليمية في طريق تحقيق قيمة الصداقة، حيث نعرف ان أصدقاء دريدا كثر، كأعدائه ومن مختلف الجنسيات والثقافات، فصداقة دريدا لا تعترف بالانتماء والانتساب الا على صعيد الهوية والتعريف[2]، انها قبل كل شيء محو الحدود والاكراهات المشروطة، نحو وعي بالرهانات الحاضرة والآتية التي تخص مصير الغيرية والهوية معا، الصداقة تلغي الحسابات الضيقة لتضع شركاء التعارف امام القضايا التي تهدد مصير البشرية في هذا العالم المجنون.

ان مشروع الأممية التفكيكية، القائمة على اسس الضيافة والصداقة، يغاير ويكمل ويحسن المشاريع النظرية سواء أكانت مشروعا كانطيا، أو أمميا ماركسيا، ذلك ان مشروع السلام العالمي الكانطي كان مقصورا على ردة فعل من هاجس الحروب الكونية المقبلة، من ناحية، ومن منطلق التعايش السلمي بين امة -دولة ودولة امة أخرى، من ناحية أخرى في سبيل سلام دائم، في حين انطلق التجمع التضامني

---

1 Derrida.op.cit.p 384

2 رسالة من جاك دريدا، مصدر سابق، ص 11.

الاممي الشيوعي من التشكيلات الحزبية العمالية ذات الجذور الإيديولوجية اليسارية المشتركة، ضد هيمنة طبقة مستغلة وممتلكة لوسائل الانتاج، نحو اتحاد عمالي عالمي حزبي. وبين هذي وتلك يقوم المشروع الاممي الدريدي من المواطن بصفة المواطنة في العالم إلى مجموع المواطنين في العالم ضد الهيمنة القطبية الواحدة التي أسفرت بعد استفرادها بإحكام قبضتها على العالم عن بروز كوارث تلوح في الأفق، وبات القلق والخشية تخيم على مزاج العالم الكئيب من مستقبل يبدو مثقلا بالمواجع الانسانية التي تحض الفلسفة بشكل عام والتفكيكية على وجه الخصوص باتخاذ مواقف حازمة وحقيقية وعاجلة

لمجابهة اخطار العولمة الواحدية، ذات الجراح التي أمست واقع حال في جسد العالم إذ يوجزها دريدا بعشر جراح:

1- البطالة وتجويع الناس.
2- الاقصاء القسري للمنفيين بسبب التمييز العنصري والتعسف.
3- قطع الارزاق جراء الحروب الاقتصادية بين الدول المنضوية تحت لواء اوروبا وامريكا بلدان منافسة اخرى.
4- العجز في السيطرة على تناقضات السوق الليبرالية ومتصوراتها ومعاييرها في فرض تدخل الدول الراسمالية إلى اي ميدان اقتصادي بداعي حماية استثماراتها أو حماية الغربيين ضد اليد العاملة العالمية الرخيصة.
5- الديون وملحقاتها وما يترتب عليها من اثار افقار للمدين وهيمنة واستلاب من جهة الدائن.
6- ازدهار تصنيع الاسلحة والمخدرات، التقليدية منها وذروة التقنية، بما فيها الاسلحة المدمرة الفتاكة، والاتجار والترويج لها وتوسع اسواقها وقيم التبادل بها، بشكل يدعو للفزع اذ يتعزز الشعور بعدم امكانية احد، مهما بلغت قواه، من ايقاف تطورها أو حتى الابطاء من هذا التوقف.
7- توسع انتشار الاسلحة الذرية، والبايولوجية، واسلحة الدمار الشامل، مع غياب الرقابة الولية للسلع والانتاج، على الرغم من تعهدات الدول المصنعة لها في الوقت ذاته، بالحد من انتشارها.

8- الحروب الداخلية، الاهلية والعرقية والطائفية، الهادفة اما لانشقاق ما أو حق تقرير مصير، بعد تراجع سيادة الدولة القومية في التقاليد السياسية القديمة.

9- تنامي سلطة مافيا المخدرات وغسيل الاموال القذرة، إلى درجة تحكمها في الدول الراسمالية مكونة جماعات للضغط.

10- شلل القانون الدولي ومؤسساته، والاقتصار اما على فرض عقوبات شكلية قد لاتؤثر اللهم الا في معاناة شعوب لا تمتلك قوت يومها، عن طريق تقديم مساعدات عرضية لا ترقى إلى مستوى حل المشكلة، ولا تؤثر في صنع فعل حقيقي يسهم في إنعاش آمال الإنسانية[1].

---

1 اطياف ماركس ص 156- 161.

-11-

المنعطف الفني

الماركسية ومقولها تجاه الفن

نهى فران

باحثة واكاديمية من لبنان

مقدمة

الكلام عن نظرية تحولت إلى ايديولوجيا مشكّلة تجربة سياسية على امتداد القرن العشرين، الفلسفة الماركسية، يشكل همّاً وأهميةً للباحث والقارىء، وان كانت هذه التجربة قد وضعت منهجاً جديداً في الحكم وحقوق الشعب، فإنما قد تحولت مع مرور الزمن إلى حالة من الدكتاتورية تشبه عهود الإقطاع وإن تغيرت الظروف الموضوعية بين المرحلتين. ورغم ذلك يمكننا ان نلاحظ تبدل الأسماء والأشكال دون تبدل المضامين. فقد حل مكان الإقطاع، المسؤول الحزبي المتربع على السلطة، ومكان الدين، المنظومة السياسية الجديدة.

وإذا كان الخروج عن سلطة الإقطاع يوجب العقاب وقد يصل إلى القتل، كذلك الخروج عن سلطة النظام الحزبي يستدعي السجن أو النفي أو القتل أحياناً. واذا كان الخروج عن أطر المنظومة الدينية يستدعي الإلهام بالكفر والإلحاد ما يتوجب عليه من عقوبات وحرمان، كذلك الخروج عن ايديولوجيا الحزب توجب التهم بكل أشكال الخيانة والعمالة والجحود وتوجب معها المعاقبة بالأشكال المتاحة. "هكذا ألصق بالشيوعية والماركسية بشكل عام صفة الدكتاتورية ومعاداة الديموقراطية أو تحويل الأخيرة إلى وضعية شكلية هدفها تنظيم عنف الطبقات الكادحة ضد البرجوازية، سواء عندما تكون في السلطة أم تخلع عنها. وأصبح الإستبداد صفة شائعة لسلطات التحول الإشتراكي، حيث كان الفضاء السائد يؤدي إليه، طالما تم النظر باحتقار ألى المفاهيم الديموقراطية، أو طالما حدثت تشويهات عليها تمس جوهرها التحرري الإنساني بعد التحرر السياسي"[1].

---

1 شعبان، عبد الحسين: "الحبر الأسود والحبر الأحمر"، ط.1، دار الحجة البيضاء للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 150.

أمام واقع كهذا، هل يمكن لنا أن نتحدث عن الفن والأدب، وأي شكل من أشكال الإبداعات وحتى العلمية منها أيضاً. لذلك قد نحتاج إلى مجال أوسع وأعمال كثيرة كي نظهر هذا الواقع الذي عاشه الفنانون والمبدعون في الزمنين كي نقف على ثوابت توصل اليهم حقهم وإلى اللاحقين منارة تضيء دربهم في تحقيق ذاتهم واستلهام ابداعاتهم التي تعتبر بمثابة العلامات التي تدل على دروب الإنسانية والمحبة والجمال.

المقاربات الماركسية من تاريخيتها إلى جدليتها:

ندرك من خلال تأملنا في فلسفة التاريخ الماركسية "المادية التاريخية" انه من شروط فهمها حق فهمها الإحاطة اولاً بمفهوم الماركسية، وكيف أصبح كارل ماركس[1]، المفكر، منهجاً وطريقاً بذاته، خالقاً المجال لملايين العقول في النظر نحو التحرر الفكري والمادي، معتمداً على الاقتصاد لتحوير حركة المجتمع وخالقاً مجالاً فكرياً بنيوياً وطبقياً وجاعلاً من رأس المال كتابه الأكثر شهرة والأشد ديالكتيكياً، لذا اعتمد على حركة الاقتصاد لقراءة خط سير القوى العاملة في المجتمع والسبيل لتطوير هذه القوى وجعلها أكثر فعالية.

وتتطلب هذه المعرفة فهماً عميقاً لمجموعة مصطلحات معرفية وأكاديمية تشكل الأبعاد الخاصة لمفهوم الماركسية، وكيف استطاع كارل ماركس الانتقال من بعد اقتصادي إلى أبعاد فكرية جديدة. "يرى لفي – شتروس[2]، أن التاريخ المروي هو الأغنى في المعلومات والأفقر في التفسيرات. زد على ذلك أن الحدث هو مكان الفعل والاختبار الجماهيري الذي يطيح دائما بالأفكار الموروثة ويقلبها، ويعتبر التيار الماركسي احد التيارات مؤسسة في فلسفات التاريخ الحديثة إذ يشدد على ضرورة فهم المجتمع ككل، فيرتب الظواهر الإجتماعية طبقياً،

1 ماركس، كارل هاينريش Marx (18831818-): فيلسوف ألماني، يهودي الأصل، مؤرخ ومنظر سياسي واجتماعي، صاحب النظريه الماركسيه، يعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز من مؤسسي" الإشتراكية العلمية" والمنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي.

2 ليفي شتراوس (1829–1902) Claude Lévi-Strauss: عالم اجتماع فرنسي، من أصل يهودي، يعتبر مؤسس البنيوية، كان له أثر بليغ في مجال علم الإنسان والتحقيق الإثنولوجي الميداني، من أهم مؤلفاته: البنيات الأولى للقرابة، مدارات حزينة، (1955).

ويعزو لبعضها القدرة على تعيين بعضها الآخر، دون السقوط في تصور إناسي (أنثروبولوجي) للتاريخ"[1].

لقب ماركس بأبي الشيوعية[2] العالمية ومؤسس الاشتراكية العلمية ومشعل ثورتها مغايراً بمجتمعه وباحثاً عن الإجابات ومتعمقاً في دراسة الواقع السوسيولوجي الأهم، معتبراً أن الدين هو شكل من أشكال الوعي السوسيولوجي المتحدد، وهو ظاهرة سوسيولوجية متحركة، ويمكن فهمه فقط على أسس دراسة العلاقات السوسيولوجية التي تولده ضمن البيئة والمجتمع.

وتبحث الماركسية في التشكيلات السوسيولوجية والاقتصادية المحددة بذاتها، التي تؤسس للحاجة إلى الدين عند الأشخاص داخل مجتمعهم، وليس ضمن حالات فردية وشخصية لفئة. وقد قدم أنجلز تحديداً كلاسيكياً للدين معتبراً بأن "... أي ديانة ما هي إلا انعكاساً وهمياً لتلك القوى الخارجية في رؤوس الناس، إذ تسيطر على حياتهم اليومية قوى أرضية معكوسة تأخذ شكلاً لقوى غير دنيوية"[3]، وإن العالم الواقعي هو نتاج عالم الأفكار وهذه ما دعاها ماركس بالمثالية أي أن انتاج الأشياء مرتبط بإنتاج الأفكار.

تحدث كارل ماركس في نصوصه الأولى حول مفهوم الإنسان الشمولي وعلاقة اعتباره اصطلاحاً اجتماعياً معبراً عن التأثير المتبادل بين الإنسان والمجتمع والدولة التي هي بالنسبة له "...«تنظيم المجتمع» أو هي «تلخيص رسمي له» على نحو ما"[4]، موجهاً همه بإتجاه التاريخ الإنساني، ومن "هنا أتى وصف مذهبه بالمادية التاريخية"[5]

---

1 أحمد خليل، خليل: مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت، ص 90.

2 الشيوعية، Communism: نظرية إجتماعية وسياسية، تنتسب إلى الفيلسوف كارل ماركس وفريدريك انجلز، تقوم على مبدأ سيادة سلطة الشعب وإرساء التساوي وعدم التمايز بين أفراد المجتمع وتهدف إلى السيطرة على المجتمع لصالح الطبقات الأكثر فقراً وتضرراً على المستويات كافةً. ويعتبر فلاديمير لينين من أهم روادها.

3 الرحين، عطاالله: العلمانية، بحث غير منشور، ص 12. مقتبس عن المرجع التالي: ماركس أنجلز: المؤلفات الكاملة المجلد 2 الصفحة 328.

4 أحمد خليل، خليل: مرجع مذكور، ص 197.

5 كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط. 5، مركز الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ص 402.

تشرب الفلسفة الهيجيلية واعتنق المادية وأسس فيها منهجاً في الاشتراكية[1] فتحدث بهموم الشعب فكتب كتابه "رأس المال" الذي اعتبر ليس فقط اساساً من أسس الاقتصاد السياسي، بل فكراً توعوياً وتربوياً ومن ثم اتبعه بكتابه "نقد الاتصال السياسي"، فأصبحت الدولة هي اساس الصراع الطبقي ضمن مفهوم ماركس اذ نجد أن الفكر الماركسي انطلق من اساس ثابت ليمتد ضمن البيئات السوسيولوجية كلاً منها على حدى، طارحاً مفهوماً موحداً لوصول الجماهير إلى وسائل الإنتاج والتحكم بها بشكل خاص، معتمداً على أساليب البروبيغاندا، مقدماً شرحاً وتحليلاً لدور رجل الدعاية في المجتمع، أكثر مما يقدم تعريفاً دقيقاً ومحدداً للدعاية.

ومن هنا نرى أن الماركسية ترى في الدعاية نشاطاً فكرياً هادفاً، القصد منه توعية الجماهير وتثقيفها بشكل متواصل، لكي تتمكن من ممارسة دورها الفعال في عملية التطور السوسيولوجي، وعمدت إلى رفع شعار "أيها المعوزين في جميع العالم اتحدوا" لأنها تمثل دائماً مصالح طبقة محددة تماماً، أو تمثل مصالح تحالف طبقي، و"في استهلال البيان الشيوعي (1848) قرر ماركس وانجلز "أن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ صراع الطبقات، وإن الصراع يدور بين الطبقة العاملة والطبقة الخاملة (البورجوازية: الخاصة) على مستويين. مستوى الإنتاج ومستوى توزيع الدخل القومي"[2]، وهنا يمكن القول إن الأساس الاقتصادي هو الخريطة التي رسمت التوجهات السياسية لفكر مارس، وما انطلق منه فيما بعد، مرتبطة إلى جانب الأنشطة الثقافية والإعلامية الأخرى، كسلاح استخدمته الطبقة الكادحة ضد أعدائها الطبقيين كما أنها الإدارة الأكثر فاعلية التي يتم بواسطتها ترسيخ الإيديولوجية الماركسية في المجتمع.

إن ترسيخ أساليب إيديولوجية ثقافية وأدبية تعتمد على نوعية خاصة من البروبيغاندا الإعلامية الهادفة إلى نشر التيارات الثقافية من خلال صحافة هادفة إذ يطلق كارل ماركس "... على الصحافة «العين الثاقبة للروح الشعبية» و«المرآة الروحية

---

1 الاشتراكية، Socialism: نظام إقتصادي إجتماعي، عمل على إلغاء التقسيم الطبقي في المجتمع وإلغاء إستغلال الإنسان للإنسان، بهدف تحقيق العدل والمساواة وتكافؤ الفرص بين جميع الأفراد إلى أية طبقة إنتموا.
- عبد الوهاب، المسيري. فتحي، التريكي. مرجع مذكور، ص 361.

2 الرحين، عطاالله: تاريخ الصحافة العالمية، ط. 1، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سوريا، 2006، ص 676.

التي تحترم من أجل أن يعرف الشعب نفسه»"[1]، فالصحافة تتحمل مسؤولية نشر مذاهب فلسفية وأدبية وفنية، وهذا ما يبرهن على الخطر الأكبر للدعاية عندما تعتبر كإحدى أشكال الغزو الثقافي التي تتعرض له الشعوب النامية من قبل الشعوب الأخرى الأكثر تطوراً والأكثر تحكماً في وسائل الإنتاج، مما يخلق نمطاً استهلاكياً معيناً وأخلاقياً يدفع هذه الشعوب إلى الاعتماد على دول أخرى مما يقود إلى إيقاف عجلة الإنتاج بشكل كامل فتصبح سوقاً استهلاكية للكثير من السلع الاقتصادية والثقافية، فتتحور الأفكار وتتغير بناء على سياسة الدول الأكبر تجاه الدول الأصغر، هذا ما أشار اليه كارل ماركس بأنه "لا يتسنى للنظرية الثورية أن تصبح قوة مادية ما لم تتمكن من سيطرتها على لباب الجماهير"[2]، وهذه السيطرة لابد ان تتحول من سيطرة اقتصادية إلى سيطرة ثقافية وأدبية وفنية خالقة المجال لإدراك المعرفة وتطور الوعي وهذا الوعي مدرك بذاته تجاه القضايا التي تمسه وتختلج همومه وارهاصاته الفكرية والثقافية والمادية، وهذا ما عمدت الماركسية إلى نشره معتبرة أن المادة هي العنصر الأولي في الوجود لأنها منبع الاحساسات والتصورات والإدراك عند الإنسان بأن أصل الوجود هو مادي بطبيعته وأن حوادث العالم الكثيرة هي مظاهر مختلفة للمادة المحركة، خالقة مجالات واسعة بين الشعب والقوى المسيطرة عليه وخصوصاً الدينية واللاهوتية كاشفة أن العالم يتطور تبعاً لقوانين محركة للمادة وبشكل مستقل عن شعورنا.

لكن محاولة فهمنا للفلسفة المادية الماركسية تقوم على مبدأ آخر، وهو أن المادة والطبيعة والكائن هي حقيقة موضوعية مثبتة بذاتها موجودة خارج الإدراك والشعور بصورة مستقلة عنه، بينما الإدراك عنصر ثان مشتق، لأنه انعكاس للمادة، وإن الفكر هو نتاج للمادة لما بلغت في تطورها درجة عالية من الكمال.

بينما تبحث المادية الدياليكتيكية في الفكر الماركسي كعلم بالقوانين العامة لحركة العالم الخارجي المستقل عن إدراك الناس ووعيهم، وانعكاس ذلك على الوعي الإنساني، وهذا الوعي مرتبط بالبيئة وبالحاجات التي أصبحت أساساً معرفياً وثقافياً وأخلاقياً ومادياً فـ "... التكنولوجيا التي صنعها الإنسان هي التي تحدد الأفكار وصور

---

1 الرحين، عطا الله: تاريخ الصحافة المعاصرة، ص 77.

2 الرحين، عطاالله، العلمانية، بحث غير منشور، اقتباس: ماركس أنجلز: المؤلفات الكاملة المجلد 1 الصفحة 68.

الحياة لا العكس، فالحاجات هي التي تحدد الأفكار وليس الأفكار هي التي تحدد الحاجات"[1] وتفسير هذا الأمر قائم على اعتبار أساسي هو أن الوجود بالدرجة الأولى هو وجود مادي، والعالم المادي الذي تدركه حواسنا هو الحقيقة الوحيدة وما عداه لا يوجد شيء حقيقي، وما الكائنات العليا التي خلقها خيال البشر الديني سوى انعكاس وهمي لوجودهم، وهذا ما يفسر النظرة الديالكتيكية في طروحات ماركس وكيف انه اعتمد على النتاج الفكري والأدبي ليخلق جواً من الوعي معتمداً على الصحافة قائلاً: "مهمة الصحافة – تحويل الدولة من قضية كهنوتية غامضة إلى قضية دنيوية واضحة في متناول الجميع وتلامس الجميع...."[2]، كما اعتمد ماركس على الفكر الاقتصادي لتحرير المجتمع والدولة من القيود الطبقية التي يعيشها وتحرير الشعب من السيطرة البرجوازية والرأسمالية لوسائل الإنتاج إلا انه أيضاً خاض حرباً فكرية على صعيد تحرير النفس البشرية من قيودها، فأعتبر أن الرأسمالية تحمل ضمنها بذور الإشتراكية وستنتصر حتماً في النهاية، مخالفاً معلمه هيجل، فالإندماج سيحدث عاجلاً أم أجلاً بين الإشتراكية والرأسمالية مفسحاً المجال لنظام اقتصادي حر، محاولاً خلق الديالكتيك ضمن العقل البشري ليزيح تراكمات بالية أرهقته، ليدفعه نحو الحرية بكل أشكالها، اي حرية العمل وحرية العمالة التي تعتبر دلالة تاريخية للانتقال من نمط إنتاجي إلى آخر، وهذه الثقافة "هي الوجه الإنساني من العالم أو ما خلقه الإنسان وما يزال يخلقه في قلب العالم الغافل، وهي عتاده وأسلوبه في غزو الطبيعة أو استجابته لها، فإذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تعين أسلوب استثمار تلك المواد لخدمة مطالبنا"[3]، وهذا الأسلوب الماركسي اكتمل وفق نظرية قانونية تشكلت في ظل ظروف ديكتاتورية البروليتاريا[4] مؤسسة لنظرية القانون

---

1 لا. م. الموسوعة الفلسفية المختصرة، (تر. كامل، فؤاد وآخرون)، بيروت، دار القلم، د. ت، ص 392.

2 الرحين، عطا الله – تاريخ الصحافة العالمية، مرجع مذكور، ص 76.

3 قنصوه، صلاح: الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2007، ص 13.

4 البروليتاريا، Proletariat: مصطلح ظهر في القرن التاسع عشر، ضمن كتاب بيان الحزب الشيوعي لكارل ماركس وفريدريك أنجلز، وهو يطلق على طبقة العمال والكادحين، التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري.

الاشتراكي الذي ساهم في اكتمال الرؤية حول تشكيل القانون بموضوعية حول الدولة والمجتمع والشعب.

وقد شكل القانون نقطة التحول الأولى لبناء الحضارة التي قاسها ماركس بدرجة الثروة الصناعية والزراعية التي يملكها الشعب "فالحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة* بأوقاته الثلاثة التي هي القضية ونقيضها والمركب منهما"[1]، فهذه هي المادية الجدلية "المتجسدة بمظهرها السوسيولوجي الراهن وهو صراع الطبقات، ولا يمكن التحدث عن هذا الصراع بعيداً عن فكر ماركس في كتابه رأس المال بجزأيه حيث اعتبر القيمة مرتبطة بالزمن والجهد الذي يبذله الإنسان العامل لتحقيق العمل، رغم وجود الاحتكارات الرأسمالية التي تهدف إلى حرمان العامل من حقه الشرعي ومنه يتكدس المال وهذا ما وصفه ماركس برأس المال أي السيطرة على العامل ونهبه حقه، صانعاً من الشعب طبقة بروليتاريا تناجي تحسين وضعها والسيطرة على وسائل الإنتاج بنفسها، كل هذه المعطيات فتحت المجال لعلم جديد ليتشكل مستخدماً من المصالح السوسيولوجية والفردية ألا وهو علم الجمال الماركسي الذي اعترف بالأهمية الكبرى لمصلحة الوحدة الاجتماعية، رغم أن وظيفة الناس الحقيقية لا تتناسب بالمطلق مع المتطلبات الأخلاقية، ما يدفعنا إلى التأكيد دوماً على المطلب الأخلاقي "الخير" حيث يتوجه المبدأ نحو الوحدة الاجتماعية بكاملها إلى الفرد، والأفراد بفضل الحاجة، ملزمون بالحفاظ على المصلحة العامة وهذا النمط يخلق القدرة على خلق علاقة هرمونية بين المصالح الفردية والإجتماعية، ولكن رغم تنبؤات ماركس إلا انه أخفق في قراءة المستقبل فقد تنبأ ماركس "بأن الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية سوف تزداد فقراً وأيضاً ان الطبقة المتوسطة سوف تزول وتنهار في أحضان الطبقة العاملة إلى الأبد وأن استخدام الآلة الحديثة سوف يؤدي إلى إفلاس أصحاب رؤوس الاموال والعكس صحيح تماماً"[2].

---

* في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تعتبر الصيرورة البعد الأساسي للواقع. فهي توليف الوجود واللاوجود كل ما هو موجود متناقض ومعرض للاندثار، وهذا يعني أن ثمة عنصراً ملازماً لعمليات الصيرورة (التجدد الدائم)، والحال ' فإن الصيرورة تستلزم منهجا جدليا لإدراك التحولات واكتناه المجريات (الصيرورات) بكلياتها. (مفاتيح العلوم الانسانية، مرجع مذكور، ص 259)

1 كرم، يوسف: مرجع مذكور، ص 402.

2 هارت، مايكل: الخالدون مائة أعظمهم محمد رسول الله، المكتبة المصرية الحديثة، ترجمة أنيس منصور، مصر، ص 51.

إن الأسباب الإقتصادية والسوسيولوجية والدينية هي التي تدفع الإنسان إلى الاغتراب فيفقد حريته بتأثيرها فيمسي عبداً للأشياء المادية وملكاً لغيره فتصبح السلطة هي المتصرف في شؤونه، غير أن النظرية البنيوية الماركسية ترى على الدوام "أن المستوى الإقتصادي وتطوره يحكمها التناقض «تناقض قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج»... غير أن ما يحد من نموها هو شكل علاقات الإنتاج القائمة على التملك والحيازة الفردية للثروة فيفضي هذا التناقض على إشاعة حركة في النسق"[1]، ما يتيح القدرة على استيعاب كافة العناصر المشكلة لهذه العلاقة، فأتى تطور الوضع الاقتصادي من مرحلة إلى أخرى أهم المسائل التي شكلت الفكر الحر لدى ماركس فقد اعتبر ماركس إن الشيوعية هي أعلى مراحل الإشتراكية ولا تتم سوى بأن يصبح الإنسان في اعلى مراحل تطوره العقلي والفكري وذلك عندما تصبح الكثير من الحاجات الاساسية أساسيات متوفرة وليست حاجات يسعى الإنسان إلى تحقيقها، هذا هو الفكر الذي عبدّ الطريق أمام مجتمع ليس بمجتمعه. فقد طبقت الشيوعية في الاتحاد السيوفيتي سابقاً وليس في ألمانيا، نظراً لتوافر الكثير من العناصر في الاتحاد السيوفيتي السابق تمهد إلى انتشار الثورة لا تتوفر في ألمانيا أو أي بلد أوروبي آخر، فكانت بداية الطريق من روسيا إلى العالم حاملة معها أحلام العمال والفلاحين وداعية إلى ثورتهم وامتلاكهم للسلطة. لقد استطلع الحزب الشيوعي بقيادة لينين واصدقاءه، ان يستولي على السلطة في روسيا، معتبرين أنهم قادرين على تطبيق نظرية ماركس "الشيوعية"، وقد استطاعوا أن يحولوا النظرية الماركسية من نظرية معرفة إلى إيديولوجيا حزبية في روسيا. هذا ويشير البعض بأن "... إتجاه ما بعد الماركسية، من ناحية كونه اتجاهاً بعدياً في ميوله إلى الماركسية، يقارب هذه الأخيرة وينظر إليها من موقع خارجي عنها... ويرى أن تاريخ الماركسية تاريخ يقود هو نفسه إلى مجاوزة ذاته وتخطيها في صيغة ما بعد ماركسية"[2]. وبالتالي كان هدفهم المعلن، هو تطبيق نظرية ماركس في محاولة لتحرير العمال وصغار الحرفيين من ضغط وتحكم رأس المال، إن كان

---

1 كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، ت. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص 211.

2 الحداد، مصطفى: "ما بعد الماركسية"، خطابات ال"ما بعد". مجموعة مؤلفين، إشراف وتقديم: د. علي عبود المحمداوي، ط.1، منشورات ضفاف، بيروت، 2013، ص 85.

من جهة الإقطاع، أو من جهة الرأسمالية الصناعية المستحدثة في ذلك الوقت، داعين إلى المساواة في الحقوق والواجبات حسب تعاليم الماركسية، وبالتالي كان أهم شعارٍ لهم، هو أن يأخذ الإنسان بمقدار جهده، حاجاته دون أن يسعى إلى تجميع ثروته الخاصة، لأن مركزية الثروة، يجب أن تكون في يد السلطة السياسية الشيوعية، والتي هي تعنى بتأمين العيش الكريم والمتساوي لجميع أفراد الشعب.

يقول ماركس في كتابه بؤس الفلسفة: "إنه في نظام الاشياء فقط حيث لا توجد طبقات ولا صراع طبقات نجد ان التطورات الإجتماعية ستظل ان تكون ثورات سياسية. وان آخر كلمات العلم الاجتماعي، لدى تنظيف المجتمع ستكون: الصراع أو الموت، الاصطدام الدموي أو العدم. هكذا يجب أن نضع المسالة"[1].

إن الفكر الذي انطلق منه كارل ماركس راسماً طريقاً نحو العلم ومحدداً مفهوم الثورة في المجتمع وواضعاً إرشادات معرفية وعلمية حديثة، مهدت الطريق لمقولة ماركس إن التاريخ يتطور عبر ثورات متعددة إلى أن يصل إلى الشيوعية. ثم أتت نظريات جديدة قالت إن التاريخ يتطوّر حتى الوصول إلى الرأسمالية، ثم أتى الغرب وقال أنه يجب إيجاد حلّ لما وضعه ماركس، فاستبدلوا الثورة بالتطوّر. هذه الفكرة لم تفلح، لأنهم اعتبروا أن الثورات انتهت، فأتى توماس كون صاحب الكتاب الشهير «بنية الثورات العلمية» فأمسينا أمام طريق جديد ومعرفة جديدة وإبستمولوجيا جديدة تنظر إلى العلم ليس كتراكم بل كانقطاع وثورة.

لكن الرؤية الثورية هي خلاصة ما عمد ماركس إلى خلقه من خلال نظرية قامت ضمن أسس منهجية وعلمية داعمة للعلم ومدركة لحقيقة الإنسان وسيطرته على وضعه الاقتصادي والسوسيولوجي والثقافي والإيكولوجي متجاوزة مجموعة مراحل علمية ومعرفية كالوضعية والتطورية التي أسست منطلق فكري في مرحلتين زمنيتين وكان لهما روادهم وفلاسفتهم. كانت الوضعية والتطوّرية تنطلق من مبادئ معينة تطبقها أما الآن تغير الزمن فأصبح لدينا مفاهيم جديدة غيرت مكان العلم ومدلولاته الثورية، فأصبحت النظرية هي الوسيلة لتحقيق الهدف فتقاطعت المعارف العلمية خالقة مجالاً علمياً جديداً امتزجت فيها العلوم جميعاً محاولة الوصول إلى المعرفة فأتى

1 Karl Marx: The Poverty of Philosophy, Progress Publishers, 1955, p. 80.

"توماس كون"[1] مجدداً واعتبر انه علينا أن نبحث في العلم ليس انطلاقاً من مبادئ معروفة وإنما من خلال نماذج إرشادية، وهذه المعرفة لم يعد ينظر إليها على أنها تجميع وتراكم بل هي ثورة معرفية فأصبح هناك مقاربة جديدة للمعرفة وأخذ العلم يتقدم ليس من خلال المبادئ ولكن من خلال البراديغمات، هذه المبادئ التي أسست العلم والمعرفة الجديدة تقاطعت ضمن مجموعات تداخلت فيها مختلف العلوم الفنية والأدبية والفيزيائية والفلسفية والميتافيزيقية لتشترك معاً في توحيد المعرفة نحو نسق العلم الحديث، لكن تبقى هذه المعرفة خاضعة لمجموعة ظروف سوسيولوجية تبدأ من المجتمع نفسه وتنتهي باللاهوت.

لقد "انكر ماركس كما انكر الماديون وجود روح لامادية، ووجود جواهر روحية من أي نوع، وبالتالي فقد أنكر الله، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقيا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن تغتصب مكان العلوم الطبيعية التي تستطيع وحدها أن تقدم حلولاً لكافة مسائل الواقع ومن بينها القوانيين التي تتحكم في تطور الأفراد والمجتمعات"[2]. تنطلق النظرية الماركسية في تفسيرها للدين من أن الدين هو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، وهو ظاهرة اجتماعية، ويمكن فهمه فقط على أسس دراسة العلاقات الاجتماعية التي تولده. وتبحث الماركسية عن مصادر الدين ليس في قطاع الوهم «وعالم الغيب»، وليس في إعماق الحالات النفسية لفرد محدد، أو في ما يسمى بالمسائل «الوجودية» الأبدية، وإنما في تشكيلات اجتماعية اقتصادية محددة، تولد الحاجة إلى الدين عند الناس، وهذه التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي ظروف الطبقات السوسيولوجية وموقعها ودور التاريخ في امتداد ذاتيتها وانقلاب طبقة على أخرى بدوافع اقتصادية أو اجتماعية أو حتى ميتافيزيقية.

ويعكس الدين شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي للظروف الحقيقية لحياة الناس، ووجودهم الاجتماعي. وقد أشار انجلز في تحديده إلى أن الدين يعكس سيطرة القوى الدنيوية الحقيقية على الناس، إذ تتحول إلى قوى غير دنيوية. وتظهر في وعي

---

1 توماس صاموئيل كون Thomas Samuel Kuhn(1922-1996): مفكر أمريكي وعالم في الفيزياء، اهتم بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم وفلسفة العلم، من أبرز مؤلفاته: "بنية الثورات العلمية" 1962.

2 لا. م. الموسوعة الفلسفية المختصرة، (تر. كامل، فؤاد وآخرون)، بيروت، دار القلم، د. ت. ص 391

الناس التصورات الكاذبة عن العالم، وهي صفات مميزة للإيمان بالقوى الميتافيزيقية الخارقة، لأنه، يسيطر عليهم قوى خارجية، وبالنسبة لهم مازالت الطبيعة غير معروفة. فالانعكاس المقلوب لهذه القوى في الوعي الديني هو نتيجة للضعف التطبيقي العلمي للناس، وعدم قدرتهم على إخضاع الطبيعة وتفسير قوانينها، وبالتالي تحديد علاقاتهم الخاصة بها، وهكذا فإن مصدر الوعي الكاذب المحرف خاصة من خصائص الدين، يقع في مجال الوجود الاجتماعي.

يتقدم العلم حسب المدرسة الثورية ضمن منهجية تراتبية منطلقة من حالة تسمى ما قبل العلم لتصبح علماً فتحدث أزمة معرفية. هذه الأزمة تقود العلم إلى معرفة جديدة فعلم جديد، هذه النظرية التي قادت فكر ماركس من خلال إدراكه لازمة في مجموعة المفاهيم والمعطيات، فقادت إلى معرفة جديدة تبناها الاقتصاد، وواضعاً لها أسس فكرية وفلسفية جديدة خرجت بحلة فكرية وبمكانة جديدة، فـ "إذا كان الانجليزي يحوّل الناس إلى قبعات، فإن الألماني يحوّل القبعات إلى أفكار. والانجليزي هو ريكاردو المصرفي الغني والاقتصادي البارز أما الألماني فهو هيجل أستاذ الفلسفة البسيط في جامعة برلين"[1] قدرة العقل أن يصل إلى نظرية جديدة تشكّل إنجازاً معترفاً به تقرّه الجماعات العلمية وتعتمده ويصبح هو المعرفة في اللحظة التي يعيشها، إلى أن يصادف مشكلة لا يستطيع حلّها فنعود إلى البداية لتصبح المعرفة غير كاملة فتحدث أزمة من جديد.

حاول ماركس فهم فكرة النضال الطبقي البروليتاري وتطوره إلى الثورة البروليتارية، هذه هي جوهر فكر الاشتراكية العلمية الذي عمل على صياغة مستوى معرفي جديد، بعيدا عن الاشتراكيين الطوباويين الكبار أمثال "فوريه" و"روبرت أوين" من خلال نقد المجتمع والعمل على الإدراك المادي للتاريخ، الذي لخصه في البيان الشيوعي "فإن البيان كتب أساساً للإفساح في المجال أمام النضال الطبقي البروليتاري وللدلالة على الهدف"[2]، ولكن يبقى السؤال لماذا أخطأ ماركس في معرفته حول

1 ماركس، كارل: بؤس الفلسفة، ت. محمد مستجير مصطفى، ط2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007، ص 157.

2 دونكز، هرمان: البيان الشيوعي النص الكامل مع دراسة وتحليل، ترجمة عصام أمين، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008 ص 132

الحتمية التاريخية، فقد اعتبر ان الثورة سوف تحصل في أحدى أو كلتا الدولتين بريطانيا وألمانيا ولكنها حصلت في روسيا وهذا ما دفع "كارل بوبر[1]" ليتصدى للحتمية التاريخية في كتابه المعنون "المجتمع المفتوح وأعدائه" وتحدث بأنه لا يوجد حتمية في التاريخ لذا عند تحليل أي موضوع نقول "من المرجح" أو من المحتمل" هذه كي نبقي طريق المعرفة مفتوحاً وغير مغلق لان الإغلاق على المعرفة يوقعنا في مشاكل كبيرة.

إذاً النظرية الجديدة تصبح براديغم العصر الذي نشأت فيه، هذه الأزمة التي عاشها ماركس في نظرته لطبقات المجتمع، وهذا التفاوت بين البروليتاريا والطبقات الارستقراطية والبرجوازية، هو ما جعله يبحث عن معرفة لهذا الواقع يستطيع من خلاله تعريف ما يجري بين هذه الطبقات، فتداخلت الفلسفة والأدب والاقتصاد في تطوير نسق معرفي جديد، أعلنه في البيان الشيوعي. فقد" وجدت الارستقراطية الفرنسية والإنكليزية نفسها مدعوة بحكم موقعها التاريخي إلى كتابة قطع هجائية ضد المجتمع البورجوازي الحديث ففي ثورة تموز الفرنسية عام 1830 وفي حركة الإصلاح الإنكليزية كانت قد انهزمت مرة أخرى، أمام هذا الوصولي المقيت فلم يعد ممكناً الحديث عن نضال سياسي جدي، لقد بقي لها النضال الأدبي فقط"[2].

الهم الادبي والفني الماركسي:

انطلق النضال الأدبي بكل اتجاه ليتقاطع مع مختلف أنواع الأدب والفن والنحت والتصوير الحسي والمادي للواقع مدركاً لحالة جمالية جديدة غيرت معالم ما سبقه لكن هذه النظرة الفردانية للفن خلقت حالة مع استمرار الوقت ليس إلى التحرر كما تصور ماركس، فقد اعتقد ماركس بشكل كامل أن الفن والأدب هما نتيجة حتمية للواقع وهذا الواقع يكتمل فيه الإنتاج الأدبي عند وصول البروليتاريا إلى السلطة، فتتحكم بوسائل الإنتاج فتحرر من تبعيات الطبقات، فهذا يولد حساً بالوعي الطبقي ويدفع البيروليتاريا إلى حرية فكرية وإبداع فني، فـ "مسائل علم الجمال غير مقتصرة على

---

1 كارل بوبر (1902–1994) فيلسوف انكليزي نمساوي، تخصص في فلسفة العلوم وعمل مدرساً في كلية لندن للاقتصاد يعتبر من أهم واغزر المؤلفين في القرن العشرين، من مؤلفاته: منطق البحث، المجتمع المفتوح واعدائه.

2 دونكز، هرمان: البيان الشيوعي النص الكامل دراسة وتحليل، ص 97

الاختصاصيين في هذا العلم بل حتى غير مقتصرة على من يمارسون الإبداع الفني، إن كل فرد من أفراد المجتمع يستطيع أن يدلي برأيه في مسائل الفن والذوق"[1] فتمسِ إلى حالة من الواقعية تمجد فيها نهوض الثورة وتحدد مسيرتها وتروي تاريخاً نضالياً نال القدرة على تحقيق المجد من خلال العمل على توعية الأجيال بقدرة التاريخ، فما التاريخ غير إنتاج الإنسان بالعمل الإنساني الذي يكمن جوهره في العمل نفسه ونوعيته ولا يكتفي بأن يعكس الوعي والفكر، بل أن يقدم لهما أساساً معرفياً ويسمح بتطورهما، وهنا يمكن استشفاف قدرة الماركسية على التمييز بين الأدب والفن وعلم الجمال الذي اختصر مسيرة نضال جديدة باتجاه الفن والواقعية الفنية والقدرة على الإحساس بتفاصيل البنية الفنية من خلال رؤية ماركس للفن والجمال من أرضية المادية التاريخية، فمضمون الفن وشكله يتحدان بالشروط الموضوعية للتطور التاريخي.

فقد تطورت النظرة التاريخية للفن من خلال رؤية تراكمية للحالة الفنية، وما هي إلا نتيجة حتمية لتطور الوعي لدى الطبقات، وقد "أثبتت دراسة الفن لدى الشعوب البدائية إن الإنسان الاجتماعي ينظر في بادئ الأمر إلى الأشياء والظاهرات من زاوية منفعتها، وأنه لا يأخذ بوجهة النظر الجمالية حيال بعض من تلك الأشياء والظاهرات إلا في زمن لاحق"[2]، هذه القدرة على رؤية الفن والجمال تخضع دوماً إلى أساس فكري وسياسي وحقوقي وفني يقوم على التطور الاقتصادي، ليس لأن الإنتاج الاقتصادي هو الفعل بذاته، بل فعل وردة فعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي ترجح كفتها في النهاية.

الفن هو القدرة على الإحساس باللون كما عرفه ماركس وهي أكثر الاحاسيس الجمالية انتشاراً ولاحظ بذاته رد الفعل العاطفي عند الشخص على الألوان حيث يشكل اهمية كبيرة، فالشعور باللذة من ألوان ثيابنا وغيرها من الألوان التي تدور حولنا تولد لدينا متعة جمالية بدائية، ولكنها واضحة المعالم، فبهذه يتحلى ذوقنا بالقدرة على

---

1 مجموعة مؤلفين: علم الجمال الماركسي اللينيني، ترجمة فؤاد مرعي، دار الفن الحديث العالمي، ص 17

2 بليخانوف، جورج: الفن والتطور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977، ص 21. مقتبس عن الأدب المسرحي والرسم في فرنسا في القرن الثامن عشر من وجهة النظر السوسيولوجية، مجلد 14، ص 118.

التفريق بين الجميل وغير الجميل. فالمشاعر الجمالية الأولية تصبح ذات أهمية كبيرة في حياتنا وفي غير الواقع الحياتي أيضاً، لذا اعتبر ماركس إن للأدب والفن قوانينهما وتطورهما الخاص بهما ولكن رأى الكلاسيكيين الماركسيين أن باستطاعتنا فهم الفن والأدب فهماً صحيحاً، إذا اقتصرنا في دراستنا على القوانين الخاصة وحدها، في حين يرى الماركسيين اللينينيين، إن النظرة إلى الفن والأدب والجمال لا تتم إلا من خلال مهام الثورة البروليتارية والبناء الاشتراكي، وهو الحل الوحيد والصحيح لكل مسائل الحضارة الفنية، وهو الصيغة التي صبغت نظرة لينين الجمالية فالقدرة على الفهم المادي الديالكتيكي للطبيعة السوسيولوجية لمكانة الفن والأدب في المجتمع الاشتراكي تكمن في انسجام النظرية الجمالية الناجم عن وحدة المبدأ الذي أسست منه، لقد "فهم لينين جيداً أن معرفة الواقع لا تتحقق في الفن عن طريق الصيغ المنطقية والمفاهيم وإنما بواسطة الصور الفنية ولم يهمل ابداً هذه الخاصة المميزة للمعرفة الفنية"[1].

أتاحت رؤية ماركس حول علاقة الفن بالقيمة الجمالية إدراك واقع أن الجمال هو إحدى صيغ علاقة الإنسان بالواقع، وحد تطبيقي لها، والإبداع حسب قوانين الجمال مبني على أساس النشاط العملي، وهو متمم لهذا النشاط، فالحاجة إلى التطور والي الثورة حتى في عالم الجمال بين الماركسية وما بعد الماركسية سطّر معالم مرحلة جديدة اتسمت بالشعبية والنضالية البروليتارية. إن فكرة الشعبية كانت وما تزال أساس سياسة الحزب في مجال الثقافة. وقد قام الحزب وعلى رأسه لينين بنضال حازم ضد شتى التيارات والفئات المعادية من الكتّاب والفنانين، فناضل ضد الانحطاطيين والشكليين والطبيعيين وكل التيارات الغربية في الفن، لأنها كانت بعيدة عن احتياجات وأهداف الشعب وتعارض المصالح الحيوية للجماهير الشعبية، "إن تشيرنيشفسكي هو الكاتب الروسي الكبير الوحيد الذي استطاع بتنحيته جانباً اسقاط متاع الكانطيين الجدد والوضعيين وأتباع ماخ وغيرهم من أصحاب الفكر المشوش، أن يبقى منذ 1850-1888 على مستوى المادية الفلسفية المتماسكة لكنه بالمقابل لم يعرف أو لم يستطع بسبب الحالة المتأخرة للحياة الروسية، أن يرتفع إلى مستوى مادية ماركس وانجلز الجدلية"[2].

---

1 مجموعة مؤلفين: علم الجمال الماركسي اللينيني، ص 224

2 بليخانوف، جورج: الفن والتطور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977، ص 16. لينين: المادية والتجريبية النقدية، المنشورات الاجتماعية، ص 333.

اعتبر النقاد المثاليين ان النقد الفلسفي مهمته تكمن في ترجمة الفكرة الذي عبر عنها الفنان في نتاجه الفني أو الأدبي. غير أن الناقد ملزم عند تحليله لأي عمل فني أو أدبي بالعناصر المعبرة عن هذا العمل ومكانته في الوعي الاجتماعي أو الطبقي، لذا يطلب من الناقد واجباً "هو ترجمة هذا النتاج من لغة الفن إلى لغة علم الاجتماع وفي تحديد ما يمكن أن نسميه بالمعادل السوسيولوجي للظاهرة الأدبية المعطاة"[1]، لذا اعتبر ماركس بان الفن هو ضرورة حتمية في طريق التحرر الاجتماعي والاقتصادي والقادر على تمجيد الواقع الثوري ضمن رؤية فنية وادبية تتطور ضمن إدراك الطبقة العاملة والسلطة لحقيقة ودور الفنان نحو مجتمعه وأداة مساعدة يستطيع من خلالها التحكم في سير مرحلة التطور والثورة بالاتجاه الذي يريده، وانه المسؤول عن الموقف الثوروي في الفلسفة. ويلخص فكره في افتراضيتين اثنتين "أية نظرية لا تعتبر فعالة إلا إذا تصورت نشاطاً عملياً مرتكزا على تلك النظرية والافتراض الثاني: ليس غرض الفلسفة تفسير وتأويل العالم بل تغييره، إن فنان الواقعية بالطبع ماركسي اشتراكي ويعلن عامة بأنه الشيوعي الأكثر استقامة أو ثباتاً على المبدأ من الكثيرون الذين يستسلمون لكل أسلوب من التسوية مع الثقافة الجمالية والأعراف الأخلاقية"[2].

الواقعية الإشتراكية

إن من أهم نتائج عصر التنوير "إلتقاء الفن الذي مهد لفردانية الفرد وبالتالي للحداثة والفكر الذي سوف يعلن صراحة ضرورة إنعتاق الفرد من الجحر السياسي والديني. هذه الدعوة السياسية التي كان يدعو إليها الفلاسفة كانت تترجم فنياً إلى تيار سوف يتكون بطريقة لا واعية إلى الوضوح الفكري والعملي. ونعني بهذا التيار الرومنسي. فالمطالبة بحرية أكثر في الحياة السياسية والتحرر من التقاليد لم تقف فقط عند هذا المستوى بل شملت إعادة النظر في منجزات القرون السابقة. فما كان يعتبر أصلاً ثورة على الوضع القائم خلال النهضة الفرنسية أصبح ينظر إليه على أنه قيود

1 بليخانوف، جورج: المرجع ذاته، ص 59.

2 ريد، هربرت: الفن والمجتمع، ترجمة فارس متري ضاهر، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 171

تمنع من التقدم وتقمع البحث والإبداع والإبتكار"[1]. ويعتبر الفنان الفرنسي تيودور جيريكو (1791-1824) Géricault وأوجين دولاكروا (1798-1863) Delacroix، من أبرز رواد الفن الرومنسي.

كان لدولاكروا أثر كبير على الفنانين في الغرب، حيث أصبح عند البعض المنعطف الرئيسي في إتجاهات الفن الحديث. وذلك بعد أن قام بتجسيد الموضوعات التي كانت تشغل خيال الأوروبيين، مثل حياة القصور الباذخة والتراث الشرقي، الحمامات والحريم، إلى جانب الأساطير كألف ليلة وليلة، فمنذ دولاكروا أصبحت الألوان السائدة هي الألوان النقية الواضحة وليست ألوان الطبيعة أو ألوان المرسم. "لقد إكتشف دولاكروا، ما سيكتشفه العلم لاحقاً، إن الظل ما هو في الأصل إلا اللون المضاد للون الذي يمثل ظله... أدى هذا الإكتشاف في أواسط الفنانين الشباب الذين كانوا يؤمنون بصدقية الرومانسية وبالتصاقها بالآني وبعدها عن التمثل عوض الملاحظة والعيش في اللحظة بالمشاعر، إلى إعادة النظر في طرائق إشتغالهم وفي نظريات أساتذتهم... لم تكن هذه فكرة خاصة بالإنطباعيين بل تبناها أيضاً التيار الواقعي لكن من منظور مخالف تماماً..."[2].

لقد إهتم الفنانون الرومانسيون إهتماماً كبيراً بالمناظر الطبيعية، وعبروا من خلالها عن مشاعرهم ورؤاهم، ويعتبر الفنان الإنكليزي جون كونستابل John Constable (1776-1837)، صاحب دور ريادي في تحديد مدخل للمدرسة الطبيعية ثم الإنطباعية، وهو من الفنانين الغربيين الحديثين الأوائل الذين جعلوا من المنظر الطبيعي موضوعاً للوحة قائماً بذاته، وخرجوا من المرسم إلى الطبيعة نفسها كي يسجل ما يلفت إنتباهه من ظواهر متبدلة يحدثها الضوء واللون، وقد أثارت أعماله ذات النزعة الطبيعية الجدل حولها في الوسط الفني، وأعجب بها كل من دولاكروا وجيريكو، ولم يجد فيها أصحاب الميول الكلاسيكية سوى إبتذال وتصوير لمشاهد ريفية تافهة...[3]. إلى جانب نجاح

1 العروسي، موليم. "باريس من النهضة إلى ما بعد الحداثة.. الجمال والفن بما هما معرفة"، مجلة عالم الفكر، عدد:3، مج. 38، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010، ص 145.

2 العروسي، موليم. المرجع ذاته، ص 150.

3 أمهز، محمود. التيارات الفنية المعاصرة، (ط.1)، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1996، ص 46-48.

أعمال كونستابل وغيره من الفنانين الإنكليز الطبيعيين، تجمع عدد من الرسامين الفرنسيين الذين ترددوا على قرية باربيزون بالقرب من غابة فونتينبلو، في فرنسا وقاموا في تصوير المناظرالطبيعية في الريف، كإحتجاج على الحياة الصناعية وثقافة المدينة وعلى الأسلوب الأكاديمي في الفن، فرفضوا الصورة الذهنية وأطلقوا الحرية للإنطباع الشخصي والتعبيرعن الأحاسيس، وحاولوا أن يعالجوا الطبيعة بأسلوب واقعي دون إخضاعه لعوامل التهذيب والمخيلة، بل رسموا الطبيعة الخشنة والبكر وركزوا على الدقة والأناقة في توليف أعمالهم الفنية ضمن الصيغة الرومانسية. وأطلقوا على تجمعهم جماعة الباربيزون (Barbison)، التي إستمرت ما بين (1830–1870)، ويعتبر تيودور روسو Theodor Rousseau (1812–1867) الشخصية الأكثر بروزاً في مدرسة باربيزون وقد كان أول الوافدين إلى القرية. وفي حين وصفهم البعض بالجريئين، وصفهم البعض الآخر بالمنعزلين، لكثرة ما إصطدموا بمعارضة الأوساط الرسمية، المتمسكة بالتقاليد، لهم.

بعد الثورة الصناعية، إزدادت سلطة الطبقة البررجوازية، التي أصبحت أكثر ثراءً وأكثر نفوذاً، و"سيطرت آراء وأذواق ومثاليات البورجوازين والطبقة المتوسطة والماديين والمحافظين على الفنون بسرعة... وساهم التصوير والأدب في إبعاد الهراء (نسبة للبرجوازين) الرومانتيكي الذي ساد طليعة العهد الأول، وتحول إلى الواقعية البحتة... ومن ثم أخذت الأموال البرجوازية تبذل في إقتناء الصور المعاصرة لها وقتئذ وعلى ذلك إزدهرت الأكاديمية– وأنتجت طائفة من الصور كانت ناعمة مصقولة ومصنوعة بمهارة وعاطفية... كما كانت علاوة على ذلك واقعية"[1]. جاءت المدرسة الواقعية في منتصف القرن التاسع عشر كردة فعل على الفن الرومنسي، فارتكزت على الموضوعية في معالجة الواقع وتجسيده. لقد دعا التيار الواقعي إلى "... دراسة الواقع دراسة علمية صارمة وتقديمه داخل العمل الفني من دون إضافات... كان بالطبع وراء هذا التيار أهداف سياسية سوف تتبدى بعد ذلك مع الثورة التي حدثت في باريس وأدت إلى فرض نظام كومونة باريس La Commune de Paris*[2] الشهيرة لبعض الوقت.

---

1 فلانجان، جورج. حول الفن الحديث، (تر. كمال الملاح)، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1962، ص 21.

2 كومونة باريس La Commune de Paris: هي حركة نقابية وعمالية يسارية وأول ثوره إشتراكيه – شيوعيه فى التاريخ الحديث، حصلت فى باريس وإستولت على السلطة في فرنسا لمدة شهرين (آذار ونيسان 1871). قامت بتعديل لون العلم الفرنسي إلى اللون

أخذت المواضيع طابعاً شعبياً وظهر الفلاحون وعامة الناس في اللوحات الفنية لكل من زعيم هذا التيار كوستاف كوربيه 1819-1877) Courbet Gustave)..."[1]، الذي عارض رسم المناظر التاريخية والاساطير وأبطالها واعتبر ان الفن التاريخي بجوهره الخاص هو فن معاصر، وقد رفض نظرية الفن للفن عند الرومانتيكيين، وجاهر بكونه ليس فقط اشتراكي بل كان يزعم بأنه ديموقراطي وجمهوري، مؤيداً للثورة ومخلصاً متناهياً للحقيقة الصادقة للواقع[2].

كان الواقع هو المقياس في طريقة التصوير والتعبير في الفكر الاشتراكي، الذي أعطى للمادة أهمية كبيرة، وفقاً لإعتباره بان الروح والافكار لا يمكن الوصول اليها الا عن طريق المادة، وتجسيد الواقع الذي يعكس بدوره الحقيقة، وقد اعتبر الواقعيون الإشتراكيون بأن النحت الفني كونه يرتبط بالكتلة والمادة الملموسة، هو افضل اسلوب فني للتعبير عن الفكرة والواقع، وقد اهتموا بتمجيد نضال الشعب في سبيل بناء الاشتراكية، فللفن وظيفة إيديولوجية ومعرفية ولا يمكن ان يقتصر على وظيفة جمالية فقط، هكذا اهتمت الواقعية الاشتراكية بالساحات العامة وبدأت توجه إلى تزيينها بمنحوتات لابطال محاربين وعمال وفلاحين ومفكرين.

اعتبرت فيرا موخينا، رسامة ونحاتة روسية ((1889 – 1953، بانه يجب على الفن أن يحيط بالشعب "... من كل جانب، في الساحات والشوارع والابنية العامة، ويجب ان لا نحصر الفن في المتاحف، لان الفن الحقيقي... حاجة إنسانية".[3] تعتبر فيرا موخينا من مؤسسي مدرسة الواقعية الاشتراكية في النحت، درست الفن في موسكو، ثم ارتادت اكاديمية غراند شوميير الفرنسية وتلقت دروس النحت على يد

الأحمر. وهدفت الثورة إلى قيام إصلاحات عماليه وإجتماعيه وتربوية وفصل الدولة عن الدين، ومنع الغرامات والضرائب المفروضة على أجور العمال... لكن الثورة قمعت وسقطت بعد مجازر دموية. وما زال الشيوعيين حول العالم يحتفلون بذكرى كومونة باريس إلى الآن.

1 العروسي، موليم. "باريس من النهضة إلى ما بعد الحداثة... الجمال والفن بما هما معرفة"، مجلة عالم الفكر، عدد: 3، مرجع مذكور، ص 150.

2 فنكلشتين، سيدني: الواقعية في الفن، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص 172.

3 "المرأة والفن التشكيلي": مجلة الحياة التشكيلية، العدد الخامس، 1981، وزارة الثقافة والارشاد القومي، سوريا.

النحات الفرنسي أميل بورديل. من أشهر أعمالها النحتية "العامل والفلاحة" وهو يجسد عامل وعاملة يحملان المطرقة والمنجل، وهو مصنوع من فولاذ بارتفاع 24 مترا. اعتمدت في أسلوبها الفني على تحوير الواقع، من خلال تضخيم الاجسام لابراز القوة والضخامة وتسجيد الروح الشابة والارادة. ويعتبر هذا النصب احد الرموز البارزة للعهد السوفيتي.

بمثابة خاتمة:

لقد ارتبط الفن والمجتمع عبر التاريخ ارتباطاً وثيقاً. فلا يوجد فناً بعيداً عن فكر وهوية الفنان، فاللوحة التشكيلية على سبيل المثال، خطاب سياسي اجتماعي ثقافي يعبر عن هموم تاريخ وحاضر الفنان في آن، وهو يستلهم القادم من الأيام. وقد يتوافق ذلك مع مفهوم الجمالية الاجتماعية التي دعى اليها الماركسيون، فالفن بنظرهم هو أداة للتوعية والتوجيه، يخضع لخدمة القضايا الإجتماعية والثورية. ولكن ذلك لا يتوافق مع حرية الفنان واسقاط الدلالة المادية فقط على الفن. فلم تكن الإيديولوجيا الماركسية في الإتحاد السوفيتي منطلقة من مبدأ ديموقراطي أو حر في التعامل مع الثقافة والفنون، والدليل على ذلك هيمنتها على الفن فقد صبغت الشيوعية وشعاراتها والوانها معظم اعمالهم في تللك الفترة. يتفق معظم نقاد الفن على ان النتاج الفني للفنانين التشكيليين الروس، امثال فروبيل كان افضل قبل الثورة، وبلغ مجده مع الفنانين الروس أمثال فاسيلي كاندينسكي ومالفيتش، رواد المدرسة التجريدية والتفوقية. وقد نجد شرخا كبيرا عند المقاربة ما بين الفكر الماركسي كمنهج فلسفي وبين الادب والفن، حيث لا نجد نظرية خاصة بهما. الا ان ما نجده واضحا ومؤكدا هو فصل الفن عن الدين، فبالنسبة لماركس "الدين أفيون الشعوب" وبتجاوزه فقط يمكن الإنطلاق إلى عالم الحداثة المبني على العلم والفكر، طارحاً مسألة الصراع مع المعتقدات القديمة، التي لا بد، بإعتقاده، الإطاحة بها، ليأخذ الإنسان دوره ومكانته في الوجود.

ان ارتباط المنهج الفلسفي الحر مع حركة ثورية وعلمانية منبثقة من صراع الطبقات اسس بشكل واضح لآفاق فكرية بعيدة عن المعتقدات السائدة "... بالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث الذي إستقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته التي مثلت في نظر المثقفين الغربيين

عائقاً حال دون التقدم المرجو وهو ما أفضى إلى ثقافة دنيوية وإلى سيرورة عقلانية"[1] ونتيجة لذلك، **تشكلت طروحات الحداثة من تطور الفلسفة العقلانية** المادية[2]، **التي ترتكز على ثبات العقل الإنساني والطبيعة البشرية والقوانين العلمية، وتؤمن بأن "الواقع المادي، الموضوعي، يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلاً متماسكاً مترابطةً أجزاؤه برباط** السببية الصلبة، **بل والمطلقة"**[3]. وهكذا نجد البعض يصنف الفلسفة المادية ضمن مرحلتين، **الفلسفة العقلانية** المادية "الصلبة"، والفلسفة اللاعقلانية المادية "السائلة" التي يرجّح إنطلاقها من عبارة نيتشه (موت الإله)، ويعتقد الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر Heidegger[4]، "بأنّ الإله بالنسبة لنيتشه هو العالم المتسامي... العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم الحواس. الإله هو إسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية"[5]. وبتزعزع الثوابت، "تختل علاقة الدال بالمدلول... كما أنّ الواقع، كالعمل الفني، مكون من صور مجازية من صنع عقل الإنسان، لذا فهذا الواقع وهم وتعبير عن إرادة القوة... إذ لا توجد ذات ثابتة..."[6]

---

1 جديدي، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، (ط.1)، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.، ص 133.

2 الفلسفة المادية: إعتمدت على العلم والإكتشفات العلمية، وهدفت إلى صياغة صورة واقعية للعالم المادي وسيطرة الإنسان على الطبيعة، ويعتبر كارل ماركس وفريدريك إنجلز من مؤسسي المادية الديالكتيكية، التي تعتبر أن الفكر هو نتاج المادة وأن المادة ليست نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاج مادي من عقله وليس الإنسان من نتاج الفكر، مستفيدين من ديالكتيك هيجل المثالي ومن تنظيرات فيورباخ القائلة بالمذهب الطبيعي الذي كان ذروة التطور في المادية الميكانيكية.

3 عبد الوهاب، المسيري. فتحي، التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة، (ط.2)، دمشق، دار الفكر، 2008، ص 17.

4 هيدغر، مارتن (1976 - 1889) Heidegger: تميز بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين، كالوجودية والتأويليات وفلسفة النقض أو التفكيكية وما بعد الحداثة. أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود الأنطولوجيا ومعنى الكينونة، ومن أبرز مؤلفاته :الوجود والزمان(1927) ، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا(1961) ، في ماهية الحرية الإنسانية(1982) ، نيتشه(1983).

5 عبد الوهاب، المسيري. فتحي، التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 27.

6 عبد الوهاب، المسيري. فتحي، التريكي. المرجع ذاته، ص 41-42.

إن العالم المتماسك عند نيتشه هو كالنظام النابع من وجدان الفنان وليس من خارجه، وبالتالي هو واقع ليس له حدود أو توقع. وما نستخلصه من كل ذلك هو أنّ "الحداثة قد بدأت بإعلان مركزية الإنسان، بعد إنعتاقه من أسر المقدس، ووعيه بذاته وقدراته في السيطرة على الطبيعة من حوله، وقد كان لذلك أثر كبير في ظهور المدارس الفنية الحديثة، في الفنون التشكيلية الغربية، التي أطلقت حرية الفنان في التعبير عن ذاته وعالمه، بعيداً عن المفاهيم والقواعد الفنية الكلاسيكية السابقة، فالفن في القرن العشرين بدأ يشكل بعد ذاته ووجوده دون أن يغرق في التقليد أو الثنائيات، فاصبح ذا حركة غير منتظمة..."[1] بعيدة عن التقيد بواقع سوسيولوجي أو ثقافي أو ايكولوجي، بل بدأ الفن يبحث لنفسه على ايقاع فلسفي يفرض فيه اعادة انتاج الحياة في أشكال فنية يكون جوهرها الحرية والتفلت من السيطرة بمختلف أشكالها. فالتحرر يولد الابداع، وهذا ما لا يتوافق مع الجمالية الماركسية والواقعية الاشتراكية، التي استهانت بذاتية الفنان. وبالتالي ان العلاقة بين السياسة والفن هي موضوع سجال عنيف وقديم جداً، ويقع ضمن نظريتين مختلفتين، اي نظرية الفن من اجل الفن، تعود إلى القرن التاسع عشر، ونظرية الفن الملتزم، اي على الفنان ان يلتزم بالقضايا السياسية، وبالتالي هل على الفنان ان ينأى بنفسه عن السياسة، أو يجب ان يرتبط بها وإلا فهو رجعي ومنحط؟ لكن هل تبلغ الرؤية الفردية والذاتية للفنان درجة الكمال ان افتقرت إلى الفكر والثقافة؟ هذا وان الفن يرتبط بالمعاناة الذاتية للفنان، والتي بدورها تولد شحنة يصبغها الابداع، ومن غير الممكن ابدا ان تولد هذه الشحنة من خضوع الفنان إلى السلطة السياسية أو القيود الاجتماعية أو الاخلاقية، فيفقد الفنان ابداعه.

ان مدرسة الواقعية الاشتركية أو الثورية في الفن لم تكن خلاقة مثل المدارس الفنية الغربية اي غرب اوروبا وليس الشرق الروسي. الذات الفنية هي تعبر بشكل واعي أو لاواعي عن تجربة الفنان في المجتمع وعن الايديولوجيا وعن تفاعل الفنان مع بيئته، وقد نناصر الفن الملتزم شرط ان تتحقق فيه ذاتية الفنان، حيث تكون لها الأولوية. فالوصول إلى الجمال فقط لا يجب ان يكون الهدف من وراء انتاج أو ابداع

---

1 فران، نهى: التراث والحداثة والفن التشكيلي في عيون لبنانية، ط.1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2013، ص 17-18.

العمل الفني، فالجميل لم يعد هدف الفن، بل الرائع أو الجليل أو المتسامي، وهذا ما اوضحه جان فرانسوا ليوتار (1924-1998) "... بعد معاودة قراءته كانط من منح لنفسه فرصة تجديد الاستطيقيا التي تكشف من جديد عن الحسي في بعده الجذري..."[1] فقد اعلن افول الجميل لصالح الرائع أو الجليل، وقد دل على خلاف ما بين المفهوم والمخيلة وما بين ترجمتهما على ارض الواقع، فبالنسبة له اللغة ليست مجهزة لان تنقل بشكل واضح الفكرة الموجودة في ذهن الفنان، فهناك اختلاف ما بين المخيلة وتجسيد الفكرة باستعمال اللغة وهذا الخلاف هو ما بحث فيه ليوتار، ففي حين تكلم داريدا عن المتخفي، تكلم ليوتار عن الصمت، فالصمت هو المعنى المحتجب، هو ما نبحث عنه في العمل الفني، وهو الرائع، وهو يقع بين الحضور واللاحضور والوجود واللاوجود، الصمت هو ما تعجز اللغة عند الفنان عن تجسيده وقوله، إن "... تجربة الجليل بمثابة التجربة الخاصة بالحضور المحض حينما تعلق، وتلغي التركيب بين الصور، وسيكون الحضور المحض بمثابة ذلك الذي يمتنع عن التمثل. إن الفن الجليل وعلى خلاف التصور الكانطي سيكون بمثابة اللحظة المقاومة للإمبريالية"[2]. والجليل لا يرتبط فقط بذاتية الفنان بل بواقعه وهكذا نجد ان الرائع له بعد فني ذاتي واجتماعي وسياسي، والفن هو القادر على ان يترجم الفكرة والمفهوم بشكل يظهر المتخفي والصمت المتستر والجليل الذي يفوق الجمال، فيصبح الفنان هو من يستشرف المستقبل، ما يبرر اعطاء السياسيين الاهمية للفن ومحاولتهم لتطويع وكسب الفنانين إلى صفوفهم على مر التاريخ.

لقد نظر ماركس نحو الصراع الطبقي برؤية مغايرة من خلال الفن، فتجاوز كل الأبعاد واعتبر الخير هو الهدف المنشود والغاية المرجوة، مع أنه رأى أن الكثير من الفنانين استطاعوا تجاوز التاريخ وأضافوا قيمة للفن، يضفي ماركس "... قيمة مستقلة على الانجازات الثقافية لأي مرحلة من مراحل التقدم، وهكذا تراه يجعل قيمة لأعمال

---

1 بودومة، عبد القادر: "جان فرانسوا ليوتار... حائك المعابر"، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج.2، ط.1، موسوعة الابحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف د. علي عبود المحمداوي، ص، 1165، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، الجزائر-لبنان، 2013.

2 بودومة، عبد القادر: نفس المكان.

اسخليوس ودانتي وشكسبير أعلى من القيمة التي يقوم بها فن البورجوازية وفي احيان أخرى يتحدث وكأنه لا يمن إضفاء أية قيمة لأية مرحلة من مراحل السلم الثوري"[1]، هذا يدل على ان القيمة الجمالية التي تمتع بها ماركس في رؤيته للعالم انحصرت ضمن نطاق الصراع الطبقي ووصول البروليتاريا إلى السلطة، والعذاب الذي رافق قيام الثورة والحاجة إلى التحرر كلها صبغت منظور رؤية الفن والثقافة لماركس فأتى الأفق ضيق في مجال الجمال مع العلم ان الماركسيين اعتبروا الجمال ركيزة لفلسفة قادت العالم نحو قرن جديد ورؤية جديدة حررت الفن من قيود قديمة وقيدته في تصورات مشوهة عن الواقع فأصبحت الرؤية منكسرة بطريقة تبتعد فيها عن الهدف.

1 لا. م: الموسوعة الفلسفية، مرجع مذكور، ص 398.



فيرا موخينا: نصب "العامل والفلاحة"،

فولاذ، ابعاد تعادل: (3.5 × 3.5) متر، وزن: 10.5 طن، ارتفاع: 24 مترا، 1937.

المراجع

الكتب العربية

1- أحمد خليل، خليل: **مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي. فرنسي. إنكليزي)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989.

2- أمهز، محمود. **التيارات الفنية المعاصرة**، (ط.1)، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1996.

3- المحمداوي، علي عبود. وآخرون: **خطابات ال"ما بعد**، إشراف وتقديم: د. علي عبود المحمداوي، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2013.

4- الرمحين، عطاالله: **تاريخ الصحافة العالمية**، ط. 1، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سوريا، 2006.

5- بليخانوف، جورج: **الفن والتطور المادي للتاريخ**، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977.

6- جديدي، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، (ط.1)، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

7- دونكز، هرمان: **البيان الشيوعي النص الكامل مع دراسة وتحليل**، ترجمة عصام أمين، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008.

8- ريد، هربرت: **الفن والمجتمع**، ترجمة فارس متري ضاهر، دار القلم، بيروت، لبنان.

9- شعبان، عبد الحسين: **الحبر الأسود والحبر الأحمر**، ط.1، دار الحجة البيضاء للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

10- عبد الوهاب، المسيري. فتحي، التريكي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، (ط.2)، دمشق، دار الفكر، 2008.

11- فران، نهى: **التراث والحداثة والفن التشكيلي في عيون لبنانية**، ط.1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2013.

12- فلانجان، جورج. **حول الفن الحديث**، (تر. كمال الملاح)، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1962.

13- فنكلشتين، سيدني: **الواقعية في الفن**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

14- قنصوه، صلاح: **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2007.

15- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط. 5، مركز الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة.

16- ماركس، كارل: **بؤس الفلسفة**، ت. محمد مستجير مصطفى، ط2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007.

17- مجموعة مؤلفين: **علم الجمال الماركسي اللينيني**، ترجمة فؤاد مرعي، دار الفن الحديث العالمي، د. ت.

18- هارت، مايكل: **الخالدون مائة أعظمهم محمد رسول الله**، ت. أنيس منصور، المكتبة المصرية الحديثة، مصر.

الموسوعات

1- بودومة، عبد القادر: "جان فرانسوا ليوتار... حائك المعابر"، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج.2، ط1، **موسوعة الابحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة**، إشراف د. علي عبود المحمداوي، ص، 1165، منشورات ضفاف- منشورات الاختلاف، الجزائر-لبنان، 2013.

2- لا. م. الموسوعة الفلسفية المختصرة، (تر. كامل، فؤاد وآخرون)، بيروت، دار القلم، د. ت.

الدوريات

1- كريب، إيان: **النظرية الاجتماعية**، ت. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.

2- الرحين، عطالله: **العلمانية**، بحث غير منشور.

الصحف والمجلات

1- العروسي، موليم. "باريس من النهضة إلى ما بعد الحداثة.. الجمال والفن بما هما معرفة"، **مجلة عالم الفكر**، عدد:3، مج. 38، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2010.

2- لا. م: "المرأة والفن التشكيلي": **مجلة الحياة التشكيلية**، العدد الخامس، 1981، وزارة الثقافة والارشاد القومي، سوريا.

الكتب الأجنبية

1- Karl Marx: The Poverty of Philosophy, Progress Publishers, 1955.

-12-

المنعطف التاريخي

جدل التاريخ بين التقدم والتقهقر: وجهة نظر هوركهايمر وثيودور ادورنو في مقولات ماركس في التاريخ

د. خضر دهو قاسم*

مدخل

كان كتاب "هوركهايمر وادورنو* المشترك، أي (جدل التنوير)، قد أُنجز بين سنتي 1941 و1944 في أمريكا، لكنه لم ينشر إلا عام 1947 في أمستردام، ثم أعيد نشره في ألمانيا سنة 1969، بعد أن غدا واحداً من أهم نصوص النظرية النقدية وعلامة فارقة لها.[1]

والأفكار التي جاء بها هذا الكتاب، قد أشرت بشكل واضح، تحول وجهة فيلسوفا مدرسة فرانكفورت من نظرة شبه متفائلة في عقد الثلاثينيات "الذي شهد

---

* مدرس الفلسفة في الجامعة المستنصرية ببغداد

* للتوسع في سيرة الفيلسوفين ونظريتهما النقدية التي جاءت عبر مدرسة فرانكفورت، ينظر – المحمداوي (د. علي عبود): الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت–دراسة في التأسيسات والتحولات والمركزيات. (ضمن كتاب: مدرسة فرانكفورت النقدية – جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مجموعة مؤلفين، تحرير وإشراف د. علي عبود المحمداوي ود. اسماعيل مهنانة، ابن النديم–الجزائر ودار روافد–بيروت، ط 1، 2012، ص 19–49). ولمعرفة الاعضاء الآخرين للمدرسة، ينظر– موسوعة الفلسفة الغربية، ج 1، مجموعة من الاكاديميين العرب، اشراف وتحرير–د. علي عبود المحمداوي، تقديم– علي حرب، منشورات الاختلاف– الجزائر، منشورات ضفاف – بيروت، ط 1، 2013.

1 هابرماز (يورغن): القول الفلسفي للحداثة، ترجمة–د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 172.

انطلاق برنامج النظرية النقدية التي انتميا اليها"، إلى نبرة متشائمة ومُشككة بمقولات ماركس المعروفة. فقد أفْلَت على نحو واضح، في نظرهما، فكرة أن التاريخ ينطوي على غاية أو قصد، وانه ماضٍ، في مسار تقدمي نحو نهاية الرأسمالية، كما بشر ماركس، وكما سبق لهما ذاتهما إن أملا بمستقبل أكثر عقلانية.[1]

وهكذا راح المنظران النقديان يتشككان في مفهوم (العقل) كما عرفه التراث الغربي، مما أشر على تحول بعيد الأثر (على مستوى التوجه الفكري)عن فلسفة هيجل ولوكاش، باتجاه آراء فردريك نيتشه المعادية للتقدم.[2] ودلل على انعطاف عن نظرة ماركس المتفائلة لمسار التاريخ والاتجاه نحو تشاؤمية سوداء اختفى فيها بصيص أي ضوء في تحرر الإنسان من واقع الهيمنة الذي يحياه[3].

أولاً: المسار التقدمي للتاريخ عند ماركس

أكد ماركس مراراً وتكراراً على أن: ((علاقات الأمم فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها فيما يتعلق بالقوى المنتجة، وتقسيم العمل... وأن درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما تؤسس بناء على التطور التي بلغه تقسيم العمل... وكل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته)).[4]

لقد كان إنتاج الأفكار والتصورات والوعي يرتبط بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين أبناء الجنس البشري، فهو لغة الحياة الواقعية ونتيجة لها. ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما في السياسية، والقوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزيقا. فكل شيء وفق ماركس مشروط

---

1 هاو (الن): المصدر السابق، ص 74.

2 المصدر نفسه، ص 74-77.

3 قارنت العديد من الدراسات بين أطروحات ماركس في مجال فلسفة التاريخ مع الأفكار التي جاءت في (جدل التنوير). ينظر-
Kellner, Douglas: Critical theory, Marxism and modernity, (chapter four), p. 87-93). And - David (Held): Introduction to critical theory (Horkheimer to Habermas), (Chapter five), p. 148.

4 ماركس (كارل) وفردريك انجلز: الأيديولوجية الألمانية، ترجمة-فؤاد أيوب، دار دمشق، 1976، ص 25-26.

بتطور (قوى الإنتاج*) و(علاقات الإنتاج**) التي تمثل انعكاساً لها.[1]

إن الإنتاج وما يصاحبه من تبادل، من وجهة نظر ماركس، هو أساس كل نظام اجتماعي، وفي كل مجتمع ظهر في التاريخ نجد أن تقسيم المجتمع إلى طبقات، يعيّنه الإنتاج وطريقة تبادله، وحسب هذه النظرية تكون الأسباب النهائية لكافة التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية كامنة في طبيعة أسلوبالإنتاج والتبادل[2].

وعلى الرغم من أن البورجوازية هي من كان لها على مر التاريخ الأثر البالغ الأهمية في تثوير أدوات الإنتاج ومعها أيضا العلاقات الاجتماعية كافة، وذلك عبر إخضاع القوى الطبيعية للإنسان وتطوير التقنية وتطبيق مبادئ العلوم في الزراعة والصناعة. الا ان الامر الحاسم عند ماركس هو ولادة البروليتاريا (الطبقة العاملة) الذي اقترن بتطور التقنية وبفضل وجود المصانع الضخمة التي ضمنت أعداداً متزايدة من العمال. وشيئاً فشيئاً تصبح هذه الطبقة قطاعاً جماهيرياً واسعاً وتتنامى قوتها عبر تنظيم صفوفها، فتغدو وفق ماركس، وبشكل مؤكد، مؤهلة لقيادة ثورة اشتراكية تقلب طبيعة علاقات الإنتاج الرأسمالية، فيولد نظام اجتماعي جديد خال من الاستغلال يكون فيه الإنسان سيد ذاته.[3]

وبناء على ذلك، نستنتج، ان ماركس آمن بأن طريق التحرر للإنسان يمر عبر التقدم العلمي وتطوير التقنية، اذ يقول: ((لا يمكن إلغاء العبودية بدون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل، ولا إلغاء الرق بدون تحسين الزراعة... إن التحرير فعل

---

* تضم من جهة وسائل الإنتاج، وتحتوي على حاجة العمل (المواد الطبيعية) ووسيلة العمل (الأدوات، والآلات، الخ) من جهة ثانية أعوان الإنتاج وهم العمال، الذين تستثمر قوة عملهم مباشرة في عملية الإنتاج، ومن غير العمال. الذين يكون لهم دور في عملية الإنتاجأو الذين يؤدون دور الرقيب. ينظر - سوسان (جيرارين) وجورج لابيكا: المصدر السابق، ص 908.

** وهي تنطبق على كل الأشكال التاريخية المعروفة بين صاحب ملكية وسائل الإنتاج والمنتج المباشر (أي العامل)، ففي ظل عملية الإنتاج يكمن الأساس الخفي للبناء الاجتماعي كله، حسب ماركس. ينظر-سوسان (جيرارين) وجورج لابيكا: المصدر السابق، ص 909.

1 ماركس (كارل) وفردريك أنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ص 30.

2 طحطيح (خاليد فؤاد): في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- الجزائر، ط1، 2009، ص 60.

3 ينظر-ماركس (كارل) وفردريك انجلز: البيان الشيوعي، ص 44-47.

تاريخي وليس فعلاً ذهنياً، وهو يتحقق بفضل شروطه التاريخية، بفعل تقدم الصناعة والتجارة والزراعة)).[1]

مع ذلك، يؤكد ماركسأن ذلك التحرر لن يكون تلقائياً بمجرد حدوث هذه الطفرات التقنية، ففي نفس الوقت، ليس من شك: ((ان في الحرفة اليدوية والورشة، يستعمل العامل الأداة، بينما في المصنع تقوم الآلة باستعماله. في الورشة يكون العامل جزءاً من آلية حية، بينما لدينا في المصنع آلية بلا حياة، مستقلة عن العامل، الذي يصبح مجرد ملحقاً-ذيلاً--حياً بها)).[2]

هذا يعني، ان موقف ماركس من التطور التقني والعلمي كان على شقين: الاول، هو عدّه التقنية والتطور الصناعي القائم عليها عاملاً ممهداً اساسياً في تحرر الانسان وتقدم التاريخ بفضل استغلال موارد الطبيعة بشكل أمثل. والثاني، هو اشتراط الثورة (الاشتراكية) التي تقلب طبيعة (علاقات الإنتاج) في المجتمع الرأسمالي، التي من دونها ستظل (قوى الانتاج) مهما بلغ التطور التقني والعلمي بالضد من الانسان ومنتجةً للانشقاق بين مصلحة العمال والرأسمال، وستظل الكتلة العظمى من البشرية (العمال) محرومة من الملكية وسط عالم من الثراء، وسيظل عمل الإنسان قوة غريبة عليه.

وعلى هذا الاساس كان تفسير ماركس لحركة المجتمع ومسار التاريخ يسير "بحتمية تاريخية"* تأسست بناء على كشوفاته لقوانين الاقتصاد التي تتحكم بولادة

---

1 ماركس (كارل) وفردريك انجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة-فؤاد أيوب، دار دمشق، 1976، ص 32-33.

2 ماركس (كارل): رأس المال، ج1، نقلاً عن-اريك فروم: مفهوم الإنسان لدى ماركس، ص 69.

* الحتمية بشكل عام مفهوم يشير إلى معانٍ مختلفة، هي:

أ) الاعتقاد الشعبي في أن سير الوجود، لا تراجع فيه ولا يمكن التدخل أو التأثير عليه، فهو غير مكترث بالإرادة الإنسانية. ويطابق هذاالأمر معنى الجبرية.

ب) تعميم مبادئ الميكانيكا الكلاسيكية العلمية، واعتبار أن كل ما يحدث هو نتيجة لأسباب محددة، وفق ذلك يمكن وضع قوانين تكشف عن توقعات محددة تبعاً لإمكانات الحساب والقياس المعطاة.

ج- وهي أخيراً، مقولة فلسفية تمنح صفة أخلاقية للمثل الأعلى في إمكانية التنبؤ، انطلاقاً من التجريب العلمي. ينظر-سوسان (جيرارين) وجورج لابيكا: المصدر السابق، ص 569.

وتطور نظام اجتماعي واقتصادي معين، وهي كذلك وراء فنائه واستبداله بنظام أخر.[1]

وهو الامر الذي جعل ماركس يستنتج "بشكل يشبه النبوءة" إن الديناميكية الداخلية للرأسمالية، ممثلة بالصراع بين البورجوازية والبروليتاريا، ستؤول في مسارها المعقد إلى ثورة مجتمعية تحطم فيها البروليتاريا قيودها، وتُسقط البورجوازية وتلغي الشروط المادية لأشكال استغلالها وفي مقدمتها إلغاء الملكية الخاصة. ومع هذا الانتصار الذي سيكون حتمياً "حسب ماركس"، ستحقق البرولتياريا سيادتها وستختفي الصراعات من المجتمع[2].

وقدشرح فيلسوف المادية التاريخية هذه الديناميكية بتعليل هو: ((إن القوى المنتجة المادية للمجتمع، في مرحلة من تاريخها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة، أو مع ما ليس سوى تعبيرها القانوني، أي علاقات الملكية التي ترعرعت فيها إلى ذلك الحد. وبذلك تتحول هذه العلاقات من أشكال تقدم القوى المنتجة، وهو ما كانت تمثله، إلى حواجز تمنع تلك القوى من التقدم. عند ذاك تبدأ فترة ثورة اجتماعية. ومع تغير الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي بهذا الشكل أو ذاك من السرعة))[3].

وهكذا، كان التناقض بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، اي حركة (الصراع الطبقي) الناتجة عن البنية الاقتصادية للرأسمالية، هو التناقض الأساسي المحرك للتأريخ عند ماركس.[4] ووفقاً له، كان ((تاريخ المجتمعات المعروفة إلى حد الآن ما هو إلا تاريخ صراع طبقات))[5] وكانت القدرية التاريخية لهذا التناحر، هي ((إن الرأسمالية تنتج

---

1 زلني (يندرش): منطق ماركس، ترجمة-ثامر الصفار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، ط1، 1991، ص 21.

2 خليل (فؤاد): الماركسية في البحث النقدي (الراهنية، التاريخ، النسق)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 152

3 ماركس (كارل): مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، (مختارات ماركس-انجلز) ص 7-8، كذلك. (النص نفسه) في سوسان (جيرار بن) وجورج لابيكا: المصدر السابق، ص 1063.

4 سوسان (جيرار بن) وجورج لابيكا: السابق، ص 907.

5 ماركس (كارل): البيان الشيوعي (مختارات ماركس-انجلز، ج2)، ص 76.

حفاري قبرها، وإن سقوطها وانتصار البروليتاريا كلاهما أمر محتوم لا مناص منه)).[1] وإن ((الرأسمالية لم تصنع فقط الأسلحة التي سوف تقتلها، بل أخرجت أيضاً الرجال الذين سيستعملون هذه الأسلحة. وهم العمال العصريون، أي البروليتاريا)).[2]

وبناء على أفكار ماركس هذه، أضحى الرأي القائل، بأن الرأسمالية محكوم عليها بالزوال بفعل تطورها الخاص، مسلماً به على نطاق واسع في الأوساط الماركسية[3].

ثانياً: تقهقر التاريخ وكسوف العقل وفق هوركهايمر-ادورنو

كان ما تقدم ايجاز لما انتهى اليه ماركس، أما ما انتهى إليه مفكرا (جدل التنوير) فقد جاء مغايراً تماماً عما جاء به ماركس. فكانت افكارهما تستبطن نقداً جوهرياً لمقولات فلسفة ماركس وتعاليمها الاساسية بشأن انتحار الرأسمالية شبه الآلي واقتراب ولادة الاشتراكية من رحمها، وأن التاريخ يسير بشكل تصاعدي نحو حضارة وتنظيم إجتماعي واقتصادي يغيب فيه البؤس وما من سبب فيه يدعو للصراع، حينذاك فقط سيجد بنو الانسان ذواتهم الحقيقية وسيتحررون من إغترابهم.

ورغم إن المنحى العام الذي يُقدم لتعريف (التنوير) من قبل هوركهايمر وادورنو، يتساوق مع ما قدمه ماركس من قبل، ويشير إلى أن فكرة التقدم وتحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً تتأتى من خلال التحرر من التفكير الأسطوري وإحلال التفكير العلمي بدلاً عنه.[4]

الا أن الامر المختلف بين ماركس من جهة، وهوركهايمر-ادورنو من جهة أخرى، هو تفاؤل ماركس بشأن نضج وعي الطبقة العاملة الذي سيدفعها نحو الثورة التي تخلصها من بؤسها وتحملها على تعديل واستثمار التطور العلمي والتقني لأجل صالح الإنسان، وقد جزم ماركس بان هذا الأمل هو ما يلوح في الافق. أما في قناعة مؤلفا (جدل التنوير) فأن العلم الحديث فقد أزاح النقاب عن مطلبه العام بالمعرفة

---

1 المصدر نفسه، ص 66.
2 المصدر نفسه، ص 58.
3 ينظر-ماركس (كارل) وفردريك انجلز: الإيديولوجية الألمانية، ص 42-43.
4 المصدر نفسه، ص 23.

النظرية ليفصح عن وجهه الحقيقي الكامن في المنفعة التقنية، وكانت النتيجة أن (العقل) قد جُرد من الأخلاق والحق.[1]

وحسب هوركهايمر وادورنو فأن التطور التكنولوجي والعقل الأداتي أدي إلى هيمنة شاملة على العالم بحيث لم يعد العالم في ظلهما سوى مجال للمراقبة والخداع هدفه خدمة مدنية عصر التصنيع التي أفرزت قيم ومعايير نفعية وأنانية تحول فيها الإنسانإلى آلة بدل أن يكون الإنسان سيد الآلة، وقد أصبح هذا الحال هو السمة الأبرز للحضارة المعاصرة[2]. اذ يذهب هوركهايمر وادورنو في كتابيهما المشترك: ((إن سيرورة حفظ البقاء التي تتم عبر شكل وطبيعة العمل في النظام الرأسمالي تشترط على الأفراد إعادة تطويع أجسادهم وأرواحهم تبعاً لمعدات التقنية، ففي عالمنا المعاصر الذي يُسير بواسطة التقنية، يترافق ذلك التيسير مع الهيمنة على الإنسان)).[3]

ورغم إن هذا الحديث ليس بالفكر الجديد، وهو صدى لأفكار ماركس في "المخطوطات الفلسفية والاقتصادية" التي شرحت إغتراب العمال عن نتاجهم واوضاع العمل المزرية، الا ان ما هو جديد هو تشاؤم هذين المفكرين ازاء تعاليم فلسفة ماركس ممثلة بتصاعد نضج وعي البرولتاريا وتوحيد لصفوفها الذي سينتج الثورة في النهاية التي ستقلب اوضاعها وتغير من مسار التاريخ. فنبوءة هذه ماركس هذه، كانت في مآلات "جدل التنوير" يبدو انها لن تأت أبدا.

ومعأن هوركهايمر، في عهده المبكر، وتحديداً في ثلاثينيات وبداية الاربعينيات من القرن الماضي، كان قد قام فعلاً بصياغة نقد للأيديولوجيا على أساس التحليل الوارد في (رأس المال)، ولم يمنعه تشككه بالطبقة العاملة بوصفها العامل الأساس للتحولات الثورية من أن يعلنأن تحقق فكرة العدالة الشاملة يجب أن يكون من خلال نقد وإلغاء النظام الرأسمالي القائم.[4] فهوفقد وضع ثقته بالمفكر النقدي، أنذاك، وأمل بقدرته على نقل الوعي الثوري لتلك الطبقة. لكنفي النهاية، كان هذا الجسر الذي تصوره هوركهايمر رابطاً بين الاثنين، قد تحطم في أطروحات (جدل التنوير)، وتحولت نظرة

---

1 المصدر نفسه، ص 178-179.

2 الحيدري (د. ابراهيم): مدرسة فرانكفورت بين الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، العدد 43-44، 2010، ص 205.

3 هوركهايمر (ماكس) وثيودور ادورنو: جدل التنوير، ص 52.

4 ينظر-سليتر (فيل): المصدر السابق، ص 85-86.

هوركهايمر وادورنو إلى تشاؤمية عميقة تجاه وجود أي قوة تحررية حقيقية في المجتمع الحديث.[1]

وقد نبع هذا التشاؤم من قناعة مفادها أن طبيعة الرأسمالية الاحتكارية المعاصرة، قد أنتجت مجتمع أحادي البعد، تبدو فيه استحالة التحرر والانعتاق[2]. وأن مظاهر التناقض في العقل التنويري بين التقدم والتقهقر، تبدو جلية، بين ما يظهره العلم بوصفه أداة تحرر للإنسان، وبين حقيقته كأداة للهيمنة عليه ولسلب حريته.[3]

إن (العقل) لم يبد سوى وجهه الاداتي، الذي ظهر في فالرغبة المهووسة في السيطرة على الطبيعة أنتجت عقلاً أداتياً كانت وجهته لا تطويع تلك الطبيعة وثرواتها لاجل صالح البشرية، بل تطويع الطبيعة البشرية بما يخدم مصالح الرأسمال والاقلية المالكة. إذأعلن هوركهايمر وادورنو إن نمو الإنتاجية التي من المفترض إنها تخلق شروط عالم أفضل، فإن ما جرى إنها حولت الفرد صفراً بالمقارنة مع القوى الاقتصادية التي تتحكم فيه. وقدساد موقف لا عدالة فيه، كانت نتيجته ازدياد عجز الجماهير بقدر ازدياد التراكم الكمي للخيرات التي توضع بتصرفها. فكان ارتفاع مستوى حياة الطبقات الدنيا، بشكل واضح مادياً، وبشكل لا دلالة له اجتماعياً، أناعتبر مؤلفا "جدل التنوير" نفاقاً لسيادة العقلانية))[4].

وهكذا، استعاض هوركهايمر وادورنو عن فكرة الصراع الطبقي، بوصفه محركاً للتاريخ، بنزاع أشمل طرفاه الإنسان وطبيعته الداخلية، بعد أن تم تضليل هذا الانسان تجاه حاجاته الحقيقية، والنتيجة هي إن البروليتاريا أصبحت اشد وهناً من قبل، وغدا التاريخ لا يسير في طريق خلاص البشرية.[5] فقد تنصل (جدل التنوير) عن أطروحات ماركس التي كانت قد وضعته في قلب الفكر التنويري، حين أكد على أن التاريخ يسير في درب تقدمي عبر استغلال الإنسان للطبيعة وتطويره للتكنولوجيا، وأن الصراع الطبقي سيفضي لا محالة إلى ثورة اجتماعية وسياسية تقلب هذه الإمكانيات المتاحة

---

1 بوتومور (توم): المصدر السابق: ص 46.
2 هاو (الن): المصدر السابق، ص 78.
3 الخوني (د. محسن): المصدر السابق، ص 216.
4 المصدر السابق، ص 17.
5 الخوني (د. محسن): المصدر السابق، ص 140-141.

من خدمة الرأسماليين إلى خدمة الجنس البشري أجمعه.[1] وبعد أن كانت البروليتاريا ووعيها الثوري، بمثابة المنقذ الذي رهن ماركس إليه مهمة قيادة هذه الثورة، خبأ هذا المنقذ وتلاشى نهائياً. إذ يقول هوركهايمر وادورنو ((إن حمم البروليتاريا لا تقدم أي نفع لإذابة الجمود. والمجتمع الصناعي المتقدم هو الذي يتغذى من تأخر الذين يسيطر عليهم)).[2] بدل أن تتغذى البروليتاريا على تناقضات الرأسمالية كما ظن ماركس وإن الأخيرة تحمل بذرة فنائها بداخلها.

بل إن ما حدث حسب هوركهايمر وادورنو هو العكس تماماً:((فإن حالة الجماهير في تراجع، وهم أعجز من أن يسمعوا بأذانهم ما لا يعرفونه وأن يلمسوا بأيديهم ما لم يسبق لهم لمسه)).[3] فالوعي الطبقي الذي كان عند ماركس شرط الثورة وعاملها الأساس، هو أبعد ما يكون عن البروليتاريا المعاصرة. وأن الأمل في تحقيق عالم أفضلتبدد، والتاريخ فقد صورة كونه طريقاً للخلاص، بعد أنغاب الفاعلون عن صنع هذا العالم[4]. بل إن مجتمع الحرية الذي بشرت به الاشتراكية والقائم على نقد الاقتصاد السياسي الذي قام به ماركس، لم يعد ضمانه كافية، فقوى الإنتاج غدت مجهولة، وعدم نجاح البروليتاريا كذات محركة للتأريخ لا يعبر عن فشل الحركة الاجتماعية فحسب، بل هو فشل للعقل البورجوازي والعقل بصفة عامة[5].

وبعد أن حارب فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر كل وصاية وسلطة - لاهوتية أو سياسية- لأجل تحرير الإنسان وتنصيب العقل حكماً ومرجعاً وسلطة لا تعلوها سلطة أخرى، أصبح الفرد في عصرنا الحالي يجد نفسه أمام وصاية جديدة أعمق واخطر، إذ أصبحت السيطرة تمارس عليه بصورة شاملة، على عقله وعواطفه ورغباته وعلى شعوره ولا شعوره، بفضل تأثير وسائل الدعاية والإعلام والإعلان التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمعات التي تحكمها

1 بول (تيرنس) وريتشارد بيللامي: الفكر السياسي في القرن العشرين، ج1، ترجمة-مي مقلد، مراجعة-طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة-القاهرة، ط1، 2009، ص 394.

2 هوركهايمر (ماكس) وثيودور ادورنو: المصدر السابق، ص 59.

3 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

4 الخوني (د. محسن): المصدر السابق، ص 141.

5 مصدق (د. حسن): المصدر السابق، ص 44.

العقلية الأداتية، والتي تدفع الفرد إلى التكيف مع ظروف القهر والسيطرة التي تفرضها.[1]

يقول هوركهايمر في كتابه "كسوف العقل": ((إن الإنسان في صراعه مع الطبيعة لأجل الانتصار عليها، اوجد صراعاً مع ذاته، وبالضد من رغباته، الحيوية وأضحى"الأنا Ego" انعكاساً للتنظيم الذي أخذ شكل السيطرة والهيمنة التي ذكرت بعهود الوصاية البطريركية. إن تاريخ الحضارة الغربية هو ليس سوى فصول من تاريخ تضخم "الأناEgo" التي جسدت أوامر السادة الذين يضعون قواعد السلوك. وليس ثم متسع لصياغة أفكار تقف بوجه هذه التشويهات التي لحقت بنظام الهيمنة هذا))[2].

وواضح هنا، أنهوركهايمر قد استخدم مصطلح (الأنا Ego) وفق مصطلحات الفلسفة، أي، إنا (الكوجبيتو) من ديكارت إلى هوسرل، ودلالاته البيسكولوجية هادفاً من وراء ذلك تقديم نقد لمظاهر أفول العقل في الحضارة الرأسمالية الحديثة، من ذرائعية وعقل أداتي، ومعلناً أن كل حركة للإنسان المعاصر في هذا العالم إنما تعكس صورة مصغرة لعلاقات القوة، وان التحرر من هذه الهيمنة أضحى مطلباً بعيد المنال بعد أن أفرغ العقل من محتواه النقدي الأصيل[3].

لقد امسى منطق وتفكير وأسلوب رؤية العالم في المجتمع الرأسمالي تابعاً للعامل الاقتصادي، فصارت العلاقات بين البشر كما لو أنها علاقات بين أشياء، وأصبح العالم الاجتماعي يبدو كما لو أنه طبيعة ثانية إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، بل إنه أستحال كالطبيعة نفسها، غير قابل للتغير ومستقلاً عن أفعالنا.[4] فأن ((العقل ليس أكثر من مساعد للآلة الاقتصادية التي شملت كل شيء[5])) كما يقول هوركهايمر وادورنو. وقد تم توظيفه أداة للسيطرة والهيمنة على الأفراد، بعد أن كانت

---

1 بومنير (د. كمال): جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 45.

2 Horkheimer (Max): Ecslipse of reason, oxford university press, New Youk, 1979, p. 105-107 (in - Jay (Martin); op.cit, p. 271).

3 Ibid, p. 271-272.

4 كريب (أيان): النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماز، ترجمة-د. محمد حسين غلوم مراجعة-د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 1999، ص 315.

5 هوركهايمر (ماكس) وثيودور ادورنو: المصدر السابق، ص 58.

الفلسفة ترى فيه الوسيلة الأنجع لتحرر الإنسان. فكانت النتيجة الحتمية لهذه الهيمنة هي عجز الطبقة العاملة في ظل (العمى) الذي أصبح المجتمع جميعاً أسيراً له، بدل أن تكون تلك الطبقة ووعيها الثوري أساساً للتنوير والتحرر كما تصور ماركس من قبل[1].

وعلى اية حال، ويبدو واضحاً أن للظروف التاريخية التي أحاطت بمؤلفي "جدل التنوير" لاسيما صعود النازية في ألمانيا ونجاحها في الهيمنة السياسية والإيديولوجية على أوربا، فضلاً عن صعود الرأسمالية الذي عايشاه في امريكا الأثر الأكبر في طرح الأفكار التي جاءت فيه.[2] فكانت النتيجة هي التحول من مرجعية ماركس الفكرية، إلى الانعطاف الجاد نحو تشاؤمية نيتشه. بعد أن غدا الأخير، في نظرهما، من الفلاسفة القلائل الذين أدركوا حقيقة جدل العقل الغربي.[3]

وقد شرح هابرماز بإسهاب هذا الانعطاف نحو نيتشه، من خلال تأكيده على أن (جدل التنوير) قد تخلى عن النقد الماركسي للأيديولوجيا واتجه نحو استلهام معايير نقد نيتشه للثقافة الغربية حيّن أصر الاخير على أن نتاج تلك الثقافة هو ليس الا تطابق للعقل مع السلطة، وان الشرارة الأخيرة للعقل قد خبئت وأضحت بعيدة عن عالمنا، ولم تبق إلاأنقاض حضارة على حافة الدمار بلا أمل يرتجى.[4]

إضافة إلى أثر نيتشه هذا، مثل مفهوم (العقل الأداتي) المطروح في (جدل التنوير) نوعاً من العودة إلى مفهوم (ماكس فيبر[5]) عن الفعل العقلاني الهادف، وثمة تشابه واضح مع أطروحات الأخير عن الرأسمالية الصناعية وتأكيداته على أن العقلانية التقنية أو الترشيد قد تم توظيفها كقوى مجردة لتشكل مجتمعاً خارج نطاق التحكم

---

1 المصدر نفسه، ص 58، 59، 64.

2 هوركهايمر (ماكس) وثيودور ادورنو: جدل التنوير، ت-جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2006، ص 16.

3 المصدر نفسه، ص 68.

4 هابرماز (يورغن): القول الفلسفي للحداثة، ص 182-196.

5 احد الفلاسفة الألمان، عاش بين عامي (1864-1920)، ويعتبر كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) أهم أعماله. ينظر-الحنفي (عبد المنعم): المصدر السابق، ص 1052.

البشري، حتى انتهت العقلنة إلى أن المجتمع أصبح عرضة لتسلط علاقات ذرائعية محضة اختنقت فيها الإبداعية الفردية والقيم الشخصية.[1]

أخيراً، لابد من القول، إنأفكار هوركهايمر وادورنو وإحساسهما المرير بأننا نقاد، ليس نحو عالم أكثر عقلانية، بل ننكص إلى عالم غير عقلاني، والتمسك بهذه الفكرة المناقضة لفلسفة التاريخ الماركسية، قد وضع الأخيرين في مأزق، كيف لا، وهما قد انتهيا إلى أن تقدم العقل (الأداتي) إلى إمام يعني تراجع التحرر الإنسانيإلى الوراء. وبعد أن كان مشروع "النظرية النقدية" يهدف إلى جعل العالم مكاناً أكثر عقلانية من خلال (النقد)، انكفأ هذا المشروع بعد أن غدا العقل، تلك الأداة المعيارية التي يستخدمها، أداة للقمع.[2]

ثالثاً: تقييم نقدي

رغم أهمية النقد الذي قدمه هوركهايمر وادورنو لفلسفة ماركس في التاريخ وقوانين حركة المجتمعات، وفي مقدمة ذلك رفضهما بشكل كامل لواحدة من العناصر الأساسية في فكر ماركس ممثلةً بفكرته عن نظرية للتاريخ أو علم للتاريخ. وهو الامر الذي دلل على تشخيصهما لاستحالة وضع فروض تنبؤيه دقيقة لمسار التاريخ وحركة المجتمع شبيه بمسار الانهر، كما فعل ماركس حين رسم قوانيناً لكل العصور. لافتين الانتباه بذلك إلى التحولات الكبرى التي شهدتها المجتمعات الرأسمالية المعاصرة عما كان عليه الامر زمن ماركس. رغم ذلك، اقول، **إن السؤال المطروح هو إلى أي مدى نجح هذان الفيلسوفان في ايجاد نظرية بديلة عن نظرية ماركس في المجتمع وحركته؟** خصوصاً إنهما لم يوليا اهتمام جدي لتحليلات ماركس الاقتصادية وعلاقتها بنظريته عن الطبقات على حد تعبير بوتومور.[3]

ولنراجع مسار تطور فكر الرجلين عسى أن نجد ضالتنا، ولنبدأ بهوركهايمر. سنجده قد أظهر في جميع مقالاته في عقد الثلاثينيات دفاعاً مبطناً عن فلسفة ماركس متمثلاً بدفاعه عن (النظرية المادية)، حينما فسر مادياً الوجود والمعرفة والتأريخ،

1 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 74-80.
2 هاو (ألن): المصدر السابق، ص 88.
3 ينظر- المصدر نفسه، ص 49.

مرجحاً كفتها على كافة الأشكال (المثالية) للتفكير، كما جاء في مقالته (المادية والميتافيزيقيا).[1] وكما فعل في مقالته (المادية والأخلاق) المنشورة عام 1933[2].

بعد ذلك، جاءت انتقالة عقد الاربعينات لتعلن القطيعة مع ماركس عبر اطروحات (جدل التنوير) وعبر كتاب (كسوف العقل Eclipse of Reason) الذي تبعه، وجاء شارحاً بأشكال وأساليب مختلفة سيادة (العقل الأداتي) وطغيان نزعة العالم المرشد والموجه بالكامل على حياة الإنسان في العالم الرأسمالي، الذي صفى كل أثر باق للاستقلال الذاتي للفرد[3].

وإذا ما تجاوزنا هذه المرحلة من عمر هوركهايمر الفكري وانتقلنا إلى عقد الخمسينيات والستينيات، فإننا سنشهد هنا التحول الأكبر في فكر هوركهايمر وانتكاسه وتدهور أنموذجه للنظرية النقدية وانقلابه على برنامجها الأصلي لمرحلة الثلاثينيات. فهو قد ((تنازل في أواخر حياته عن دوره كمنظر نقدي، وانتقل إلى نوع من التفكير الديني، واضعاً كانط وهيجل في مكانة أعلى من ماركس، ورأى عظمة المثاليين الألمان في قرابتهم الوثيقة مع التدين اليهودي والفكر اليهودي))[4].

باختصار، افتقدت مشاريع هوركهايمر الفلسفية التي كانت على علاقة مباشرة مع البحوث التجريبية كما ظهر في دراسته حول (الشخصية السلطوية) إلى هذه الوحدة الدينامية بدءاً من الخمسينيات والستينيات[5]. ومطامحه السابقة حول مجتمع أكثر عقلانية، التي كانت قد حظيت باهتمام الكثيرين، أصبحت باهتة جداً، وأضحى من الصعب جداً العثور على ملامح البرنامج الأصلي لنقد الايديولوجيا في أعماله المتأخرة[6]. جاء ذلك بعد أن اتجه تفكير هوركهايمر يوماً بعد يوم نحو اللاهوت، وبعد أن أخذبتنمية مفاهيم لاهوتية تقوية مفرطة، حتى انتهى أخيراً إلى أن أعلن أنه لا يستطيع تبني أي فلسفة أو فكر نقدي مفتقر إلى عناصر لاهوتية[7].

---

1 See-Kellner (Douglas): Critical theory, Marxism and Modernity, p. 28-29.

2 See-Ibid, p. 31-32.

3 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 87.

4 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 87.

5 Held (David): Introduction to critical theory, p. 198.

6 Ibid, p. 198.

7 Ibid, p. 198.

لقد قادت آراء هوركهايمر هذه، إلى أن توصف من قبل زميلة ماركيوز بأنها تحت مستوى النقد، لأنها مثلت خيانة للإنتاج المبكر للمعهد.[1] كذلك وصف هابرماز هذا التحول في الخمسينيات والستينيات بأنه دليل على انحدار في صميم وإبداعية هوركهايمر، إذإنه رغم إدراك الاخير لمأزق العقل الحديث، كان المآل الذي انتهى إليه موقفه من ذلك مخيباً جداً، فقد كان عاجزاً عن إتباع ادورنو أو ماركيوز* في مسارهما البديل عن قوة تعويضية، سواء في الفن كما عند الأولأو في قوى جديدة للثورة كما عند الثاني.[2]

واذا ما غادرنا هوركهايمر واتجهنا نحو ادورنو، سنجد إن نظريته للمجتمع ونقد الايديولوجيا ((كانت غامضة ومبهمة إلى حد كبير.. إذ انصبت اهتماماته الرئيسية على مجال الثقافة وبخاصة الموسيقى، والنظرية الجمالية متأثراً بما قدمه "فالتربنيامين W. Benjamin"* عنها)).[3]

1 سليتر (فيل): المصدر السابق، ص 147.

* ينظر – قاسم (خضر دهو): هربرتماركيوز ونقد الاقتصاد السياسي أو في سوسيولجيا الثورة، (ضمن كتاب: مدرسة فرانكفورت النقدية – جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مجموعة مؤلفين، تحرير وإشراف د. علي عبود المحمداوي ود. اسماعيل مهنانة، ابن النديم-الجزائر ودار روافد-بيروت، ط 1، 2012، ص 117-131.-

2 هاو (الن): المصدر السابق، ص 88.

* يعرفه فيل سليتر على أنه (شخصية هامشية في مدرسة فرانكفورت) ينظر- سليتر (فيل): المصدر السابق، ص 190. وربما يعود ذلك إلى أن ارتباط بنيامين بمعهد البحث الاجتماعي كان لمدة قصيرة أثناء منفى المعهد المؤقت في باريس عام 1935، بسبب انتحاره عام 1940 بعد ان هدده شرطي اسباني بتسليمه إلى الغستابو (البوليس السري النازي) أثناء محاولته الهروب من النازية عبر اسبانيا. كانت أطروحته للدكتوراه، في عام 1919، عن (مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية الألمانية) أما شهادة التأهيل للأستاذية فقد رفضتها جامعة فرانكفورت، وكانت بعنوان (أصل الدراما الباروكية الألمانية) وكان ذلك عام 1925، عاش بعد ذلك حياة غير ميسورة، معتمداً على عائد مقالاته وترجماته، ولقد قاوم، وهو ينتمي للديانة اليهودية، دعوات للهجرة إلى إسرائيل عام 1924، اذ ربما كان انتمائه الفكري للشيوعية وراء ذلك، فهو قد عاش في موسكو بين (1926 – 1927)، إلا انه تخلى عن التزامه بذلك، وبقي مناصراً نقدياً للماركسية. ينظر –جيمنز (مارك): ما الجمالية؟، ترجمة – د. شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 365.

3 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 48.

وعلى سبيل التدليل، سنجد كتابه المعنون بـ(ذرة أخلاق) Minima Morelia الذي كتبه بنفس وقت كتابة (جدل التنوير)، ونشره عام 1951، لا يختلف كثيراً عن الكتاب الأخير، ولا يشذ عن جوهر أطروحات (أفول العقل) لهوركهايمر، فهذه الكتب الثلاثة جاءت متأثرة بطبيعة مرحلتها التاريخية، أي مرحلة ما بعد الحرب[1]. وكانت الاضطرابات الشديدة والدمار الناجم عن الحرب العالمية الثانية، وتجربة مفكري فرانكفورت المريرة مع النازية بسبب أصولهم اليهودية. وراء الإسهام بالإحساس بالضياع والانحطاط الثقافي وباللاعقلانية المتنامية، الذي انعكس بوضوح في الأفكار الأساسية لهذه الكتب الثلاث[2].

وبأثر ذلك جاء كتاب ادورنو (ذرة أخلاق) ليعبر عن مناجاة داخلية للتأمل في حياة معطوبة (وهو العنوان الفرعي للكتاب*)، استندت إلى تجربة ادورنو الشخصية[3]. بحيث أعرب الأخير عن قناعته بأن ((المكان الوحيد الذي قد نعثر فيه على الحقيقة ليس هو في الكل أو الوحدة الكاملة، بل في تلك الأجزاء المغفلة من تجربة الفرد التي نحت من هذا الكل))[4]. فكانت آراء ادورنو في هذا الكتاب بعيدة عن الجدل المطول والمنظم، بل كانت قطعاً صغيرة ارتكزت إلى المفارقات[5]. فهي ((عبارة عن شذرات وشظايا متقطعة، لا يربط بينها وبين الكتابة الصارمة أي ربط))[6].

أماأعمال ادورنو التي جاءت بعد عام 1950، فقد جاءت متسقة مع أوضاع ألمانيا الغربية وتوجهها الرأسمالي الصاعد بعد الحرب، حيث ابتعدت عن التقاليد الماركسية بأثر شوفينية النازية والهيمنة الانجلوامريكية (حضر الحزب الشيوعي الألماني، وتخلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي عن أي صلة مع الماركسية، والبروليتاريا كانت

---

1 See-Jay (Martin): op.cit.P. 255

2 بوتومور (توم): المصدر السابق، ص 82.

* تُرجم هذا الكتاب مؤخراً تحت عنوان: (الأدب الصغير - أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة)، اذ عكس هذا التصرف بعنوان الكتاب نباهة المترجم والتفاته إلى الطبيعة الأدبية التي صاغ فيها ادورنو مقالاته فيه. ينظر -ادورنو (ثيودور ف): الأدب الصغير (أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة)، ترجمة وتقديم - ناجي العونلّي، مؤسسة شرق غرب - ديوان المسار للنشر، برلين، ط 1، 2011.

3 مصدق (حسن): المصدر السابق: ص 62.

4 كريب (أيان): المصدر السابق، ص 284.

5 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

6 مصدق (حسن): المصدر السابق، ص 62.

تعيش حالة سبات كبير)، وكان لهذا أثره في أن تكون أهم وأكبر الأعمال التي أصدرها (المعهد) بعد تولي ادورنو أدارته عام 1958 بعيدة عن بلورة أية أفكار ذات طابع إجتماعي - سياسي يربط بين النظرية والممارسة، وباستثناء[1].

وهكذا، وبعد هزيمة (العقل) إزاء لا عقلانية الأنظمة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، التي جعلت منه أداة للقمع والتسلط والهيمنة على الإنسان حتى وجهته بعيداً عن مساره الأصلي كأداة للتحرر[2]. أخذ ادونو على عاتقه لململة أنقاض الحداثة التي خلّفها (جدل التنوير)، وصاغها بشكل يستشرف فجر حداثة جديدة تمثلت بمشروعه الاستطيقي[3].

لقد راهن على أن ((الاستطيقا تعيد صياغة العالم على نحو مغاير تماماً للعالم الواقعي، وهي حيث تتجاوز الواقع المباشر في أشكالها الفنية المختلفة، فأنها تحطم العلاقات المتشيئة للمجتمع أحادي البعد، وتفتح بُعداً جديداً للتجربة الإنسانية، وهو بُعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، إذ يمكن للفن أن يُعيد تمثيل الواقع ليضعه في قفص الاتهام وفق ادورنو))[4].

وهكذا جاءت أفكار ادورنو هذه عبر كتابه (النظرية الجمالية Esthetic Theory- الذي كتبه أواخر حياته، ونشر بعد وفاته عام 1970[5]-لتمثل نقلة أو (انعطافة أستطيقية) للخروج من الدائرة المحكمة حول الإنسان. التي كان ادورنو قد ناقشها في المرحلة الأولى من تطوره الفكري في أطروحات (جدل التنوير)، ومهد لها بوضع المنهجية في كتاب (جدل السلب Negative Dialectic لحلقة للوصل بين التأسيس الفلسفي الاجتماعي للنظرية النقدية، وبين توجه الجمالي الأخير. الذي مثل هذه الانعطافة[6].

---

1 Andrson (Bery): Westren Marxism, p. 34

2 بومنير (كمال) وآخرون: ثيودور ادورنو (من النقد إلى الاستطيقا)-مقارنات فلسفية منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 26

3 معزوز (عبد العالي): جماليات الحداثة (ادورنو ومدرسة فرانكفورت)، تقديم-د. محمد سبيلا، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص 24.

4 بسطاويسي (محمد رمضان): علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت (ادورنو أنموذجاً)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص 131.

5 بوبنر (روديجر): المصدر السابق، ص 251.

6 بسطاويسي (محمد رمضان): المصدر السابق، ص 60، كذلك-معزوز (عبد العالي): المصدر السابق، ص 29.

ومع أن مشروع ادورنو الاستطيقي هذا، جاء في مرحلة تاريخية بعيدة نسبياً عن برنامج مدرسة فرانكفورت النقدي لمرحلة الثلاثينيات، إلا أنه، كما يقول مارك جيمينز: ((حمل علامة الثلاثينيات، مثل ندوب دالة على عصر مهموم))[1]. فهو خلاصة وتتويج لمشروع ادورنو الفكري، الذي مثل الانشغال بالفن والثقافة صلبة وركيزته المحورية منذ البداية.

ولم يكن (جدل السلب)، الذي ((تبنى فيه ادورنو الانطولوجيا الهيجلية لأجل الوقوف بالضد من علم الاجتماع الوضعي ومنطقه الايجابي))[2]. سوى إطارا منهجياً لصياغة رؤية نفيوية Negation تعزز البعد السلبي الذي يمنح قوة المقاومة تجاه الامتثالية والاثباتية[3]. إذ أراد ادورنو من (جدل السلب) الكشف عن قدرة أخرى للعقل سماها بـ (التفكير الثاني)، وقصد به ذلك النمط من التفكير الذي يتجاوز القشرة الخارجية للواقع، لكي يقوم بنفي هذا الواقع الذي يستند إلى عقل مُستخدم من قبل السلطة لاستقطاب الجماهير تحت شعارات ودعاوى تروجها باستمرار. وهنا يستعين العقل بالجانب الجمالي الفني لكشف واحدية العقل (الاستهلاكي) المهيمنة على الجميع[4].

ويبدو إن خطاب ادورنو الاستطيقي هذا، قد حضي بإعجاب بعضالدارسين، فهو في نظرهم ((يطرح أزمة النظرية والممارسة ويؤجج تناقضات الحداثة بما يسمح بتفجيرها من الداخل))[5]. اذ كانت استطيقا ادورنو في نظرهم ذات أبعاد سياسية، وهي تستحق وصف علم الجمال السياسي[6].

في حين يصف الفيلسوف هابرماز تحولات ادورنو نحو علم الجمال والفن، بمثابة نقلة من منهجية ماركس وتحليلاتها الاجتماعية والسياسية، إلى مفاهيم نيتشه حول استقلال الفن من ارتباطه بالعقل النظري والعملي، ورفع ملكة الحكم الفني إلى مرتبة

---

1 جيمينيز (مارك): ما الجمالية؟، ص 392.

2 McCarney(Joseph): Social theory and the crises of Marxism, London & New York, p. 29.

3 معزوز (عبد العالي): المصدر السابق، ص 122.

4 بسطاويسي (محمد رمضان): المصدر السابق، ص 55-56.

5 ينظر-معزوز (عبد العالي): المصدر السابق، ص 48.

6 ينظر-بسطاويسي (محمد رمضان): المصدر السابق، ص 75.

القدرة على التمييز فيما وراء الصواب والخطأ وفيما وراء الخير والشر، بالانتهاء إلى اللاعقلانية[1].

لقد كان اختيار الأفق اليوتوبي (الجمالي-الفني) برهان على الضعف الحقيقي ودلالة على العجز عن الفعل التأريخي. إذ كان الارتماء في حضن المجال الجمالي تحولاً للنقد من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاستطيقي، ليس إلا[2]. وهو برأي روديجر بوبنر:((استشرافاً لأفق يوتوبي سببه العجز النظري الذي استحضر العمل الفني بسبب انتهاء النظرية النقدية لديه إلى أفق مسدود[3])). وذلك حيناعتبر ادورنو ((الوهم الجمالي هو الوهم الوحيد الذي لا يستطيع الكذب.. وإن الأمل في الحقيقة اللازائفة محفوظ في النهاية في عالم الوهم الجميل، وعلى الفلسفة أن تستسلم إزاءه. والتحرر من الأيديولوجيا يظل يوتوبيا يبدو أن الفن وحده هو الذي يستطيع استشرافها))[4].

إن اتجاه ادورنو الخاص الذي بدأ باكراً نحو التحليل النقدي للثقافة، كمعطى فكري عام للمجتمعات الصناعية المتقدمة، ثم الانسياق في نبضاتها الفرعية مثل الأدب والموسيقى والفن بعامة، قد حصر اهتمامه في النهاية داخل علم الجمال واختصر النقد وابتسره في نظرية استطيقية[5].

أخيراً، لابد من القول، إن مما لا شك فيه ((أن أنموذجي هوركهايمر وادورنو للنظرية النقدية قد جسدا شهادة عن المشاعر المتناقضة والغامضة التي افرزها تطور المجتمع الرأسمالي، وهما قد حملا آمال واضطرابات عصر يتساءل عن معنى الحداثة))[6]. إلاأن المآلات التي انتهى إليها مشروعهما، سواء في (الانعطافة اللاهوتية) التي شهدها مشروع هوركهايمر، أوفي (الانعطافة الاستطيقية) لأدورنو، أكدت فشلهما في تأسيس برنامج لنظرية نقدية إجتماعية بديلة عن نظرية كارل ماركس. إذ بعد مرحلة من عمر النظرية النقدية طبعها التفاؤل بالقدرة على تغيير الواقع، انتهى هوركهايمر وادورنو في

---

1 هابرماز (يورغن): القول الفلسفي للحداثة، ص 204.
2 افاية (محمد نور الدين): المصدر السابق، ص 44.
3 بوبنر (روديجر): المصدر السابق، ص 251.
4 المصدر نفسه، ص 251.
5 طاهر (علاء): المصدر السابق، ص 69.
6 جيمينيز (مارك): المصدر السابق، ص 362-363.

تشخيصهم الجذري لأزمة الحداثة. إلى التشكك بقدرة العقل على إنتاج الحقيقة وتحقيق وعود الحرية والسعادة. وهذا دلالة على فقر نظريتهما (النقدية) ونتيجة لعجزها. فكيف يمكن أن يكون ما التجأإليه من (لاهوت) أو (استطيقا)، هو الخيار الفكري الأمثل لتفكيك منظومة الهيمنة الرأسمالية على الإنسان المعاصر وتحرير العقل من أداتيته[1].

ورغم جزمنا بصحة تشخيص هوركهايمر وثيودور ادورنو الذي بيّن خطل ماركس ورومانسيته منتهية الصلاحية القائمة على تلك القوة الثورية التي ستولّدها الطبقة العاملة، وعلى إمكانية أن تسعف الأزمات الدورية للرأسمالية وصراع الطبقات في إعداد وعي ثوري. فمن غير المعقول، أمام هذا أن يتخلى هوركهايمر وادورنو عن كل جهد لإعادة النظر في نظريتهما من منظور علم الاجتماع.

وكما يقول هابرماز فهما: ((قد استسلما لريبة جامحة حيال العقل، بدلاً من تحري الأسباب التي تجيز الشك بهذه الريبة نفسها. ولو أنهما اختارا هذا الدرب لكان بالإمكان إنشاء أسس معيارية لنظرية نقدية للمجتمع إلى عمق يحميها من تفكك الثقافة البورجوازية))[2].

ويظل التساؤل قائما حول العقل الانواري ومشروع الحداثة الذي تم توظيفه بطريقة جديدة على يد ماركس، هل استنفذ كل طاقاته على مساعدة الإنسان وتحرره؟ أم أن نمط التساؤل الذي صاغه هوركهايمر وادورنو بقي مبتعداً عن إيقاعات تحولات الحداثة في أبعادها الايجابية؟

---

1 ينظر-بونير (روديجر): المصدر السابق، ص 250-251. كذلك-هابرماز (يورغن): القول الفلسفي للحداثة، ص 206. كذلك-جيمينز (مارك): المصدر السابق، ص 390.

2 هابرماز (يورغن): القول الفلسفي للحداثة، ص/205-206.